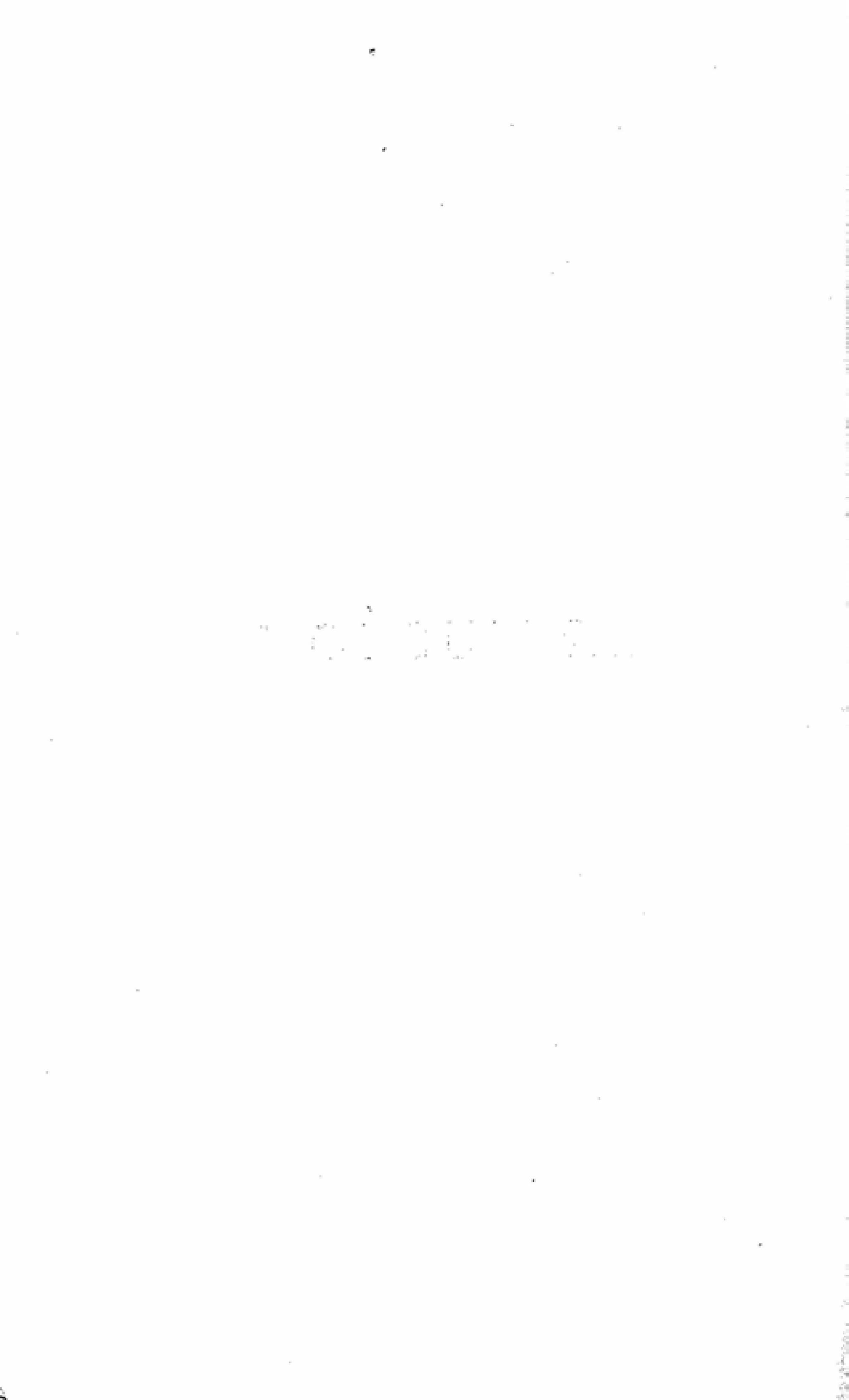

INDIA

LE MUSÉON





LE MUSÉON

ÉTUDES

PHILOLOGIQUES, HISTORIQUES ET RELIGIEUSES

publié par PH. COLINET et L. DE LA VALLÉE POUSSIN

Fondé en 1881 par Ch. de HARLEZ.

NOUVELLE SÉRIE.

VOL. V.

LOUVAIN
J.-B. ISTAS, IMPRIMEUR-ÉDITEUR
90, RUE DE BRUXELLES, 90

1904

SUBHĀṢITA-SAṂGRAHA

(*Suite*[1]).

SUMMARY OF PART II.

Foll. 39-82. Discussion of 'wisdom' and 'the means' (*prajñā*, *upāya*).

The *upāya* as set forth in sundry tantras [39]. Buddha-hood cannot be attained by either of these two principles singly, but by a full understanding of both [40, 41]. Tantrik and mystic explanations of their nature [41-50]. Nature of the Tantrik Yoga. The Yogī is not defiled by passion (*rāga*); but conquers passion by passion [50-55]. All good action and *a fortiori* evil action must be avoided (by the yogī); consideration of definite objects, even of the void etc. (*śūnyāśūnyabhāvanā*), and worship cease to be necessary [56-58]. Cult of the mystic *vajra* [59-60]. The attainment of the state of true happiness (*satsukha-pada*), with discussions, as to thought and thought for enlightenment (*citta*, *bodhicitta*) [63-67]. Tantrik teachings[2] as to *prajñā*, *upāya*, and mystic *kāma* generally [67-82].

---

(1) Voir *Muséon IV. 4. p. 378.*

(2) I have printed text, and even, where extant, also commentary on this extraordinary phase of soi-disant Buddhism, thinking it well that scholars at least should know the worst. To me it all reads like an obscene caricature of the teachings both of earlier Buddhism and of the legitimate Yoga. We are not, I take it, in a position to solve the doubt very properly suggested by M. Barth (*Bulletin*, III Bouddhisme [1900], p. 9), as to whether such teachings were officially received. One would be only too glad to discover a contemporary denunciation of them In any case, it seems to me, they have their historical importance in suggesting how Buddhism came to be discredited in India, and finally disappeared.

Fol. 83 — ad fin. Sundry tantrik practices for the attainment of ' perfection '.

The practice (as an optional course to those previously described) called *jñāna-mudrā* (' posture of knowledge '); fasting and meditation in solitude [83-84]; the *unmatta-vrata* (' mad vow '); wandering ' like a goblin ', eating leavings, with tattered clothes or naked (*digambara*) silent and meditating [84-86]. The means for the attainment of the ' great posture ' (*mahāmudrā*) are threefold: gentle, of middle kind and supernatural (*adhyātma-nimitta*). The second of these is realized in dreams [88-90]. Perfection must be attained by practice (*abhyāsa*), not by knowledge merely [91]. Various meditations and means for attaining the highest yoga [92-94]. One must proclaim the law (*dharma*) to fulfil the highest aspirations of men [95], but a knowledge of charms (*mantra*, *sādhana*) is also necessary. These may check sin even in great sinners [96-98].

Extracts (from the pre-tantrik literature) relating (1) to a repentant monk; and (2) to the ten evil courses. Proper preparation represses the tendency to sin, and this preparation may be carried out through the present work and the help of a *guru* [98 ad fin].

SUBHĀṢITA-SAṂGRAHA

Part II.

yat punar uktaṃ[1] 'kaś ca upāya' iti atrocyate | sattvāśayavaśād[2] u[39]tpatty-utpanna-kramapratyekabhedena bahutaropāyo *mantraśāstre* deśitaḥ |

tathā cāha |

ekārthatve 'py asaṃmohād vajropāyād[3] aduṣkarāt |
tīkṣṇendriyādhikārāc ca mantraśāstraṃ viśiṣyate ||

tasmād anena krameṇotpannakrame[4] 'pi bahūpāyaḥ | kiṃca yat punaḥ sarvasiddhādhigatotpannakramāsādhāraṇopāyaḥ sa[5] teṣāṃ granthena nānātantreṇāpi gurūpadeśaḥ kathyate [|] *Padmavajra*-pādiya*ādvayavivaraṇa-Prajñopāyaviniścayasiddhāv*[6] uktaṃ |

upāyo 'pi caturvidhaḥ Bodhivajreṇa varṇito |
Buddhavajreṇa varṇita ... iti yāvat
sevāvidhānaṃ prathamaṃ dvitīyam upasādhanam |

sādhana[40]ṃ ca tṛtīyaṃ vai ... mahāsādhana[ṃ] caturtham ... iti yāvat | atra evābhāvalakṣaṇā prajñā | bhāvalakṣaṇa upāya iti |

tathā coktaṃ | niḥsvabhāvalakṣaṇā prajñā svabhāvala-

(1) Fol. 30. fin. supra.
(2) °gaya Ms.
(3) jru° Ms.
(4) So the Ms.; Prof. Poussin suggests that °otpattikr° must be meant.
(5) sat Ms.
(6) This quotation I have not succeeded in verifying in the Tibetan work cited at fol. 1. Until further bibliographical information is forthcoming one may suppose that the present work is quite distinct and that the compiler added the longer title and author's name to keep the distinction clear. The extract appears to consist of selections from a passage chiefly in ślokas.

kṣaṇa upāya iti ‖ tasmāt prajñopāyavidhānena[1] coditāḥ |
tataḥ kurvanti sattvārthaṃ viśvarūpo maṇir yathā |

tena tāvat *prajñ*eti | *upāya* iti bhāgadvayaṃ vyavasthitam iti ‖

idānīṃ vicāryate | prajñayā kevalayā kim buddhatvaṃ syān no ced ? upāyamātrakrameṇāpi |

ucyate cedaṃ | na kevalam prajñāmātreṇa buddhatvaṃ nāpy upāyamātreṇa | kintu yadi punaḥ prajñopāyalakṣaṇau samatāsvabhāvau bhavataḥ | etau [41] dvāv [2]abhinnarūpau bhavataḥ | ekākārau bhavataḥ | † udā † bhuktimuktir † iti | tathā coktaṃ |

upanayaty abhimataṃ yasmān naukevāśu phalaṃ tataḥ |
sadānukūlayogena sa upāyaḥ prakīrtitaḥ ‖
ubhayonmīlanaṃ yac ca salilakṣīrayor iva |
advayākārayogena prajñopāyas[3] tad ucyate ‖
prakṣeptuṃ cāpanetuṃ ca [śakya]te yatra naiva hi |
prakṣepāya ca ya[t] tyaktaṃ dharmāt ta[t]tvaṃ tad ucyate ‖
cintāmaṇir ivāśeṣa ≚ jagat sarvadā sthitaṃ |
bhuktimuktipradaṃ samyak prajñopāyasvarūpataḥ ‖

tathā[4] |

karuṇā chaḍḍi (?) jo suṇahiṃ la — —
so pāvaï uttima mā — — — ‖
⌣ havā karuṇā kevala[42]bhāvai
jamma-sahassahi mokkha ṇa pāvaï ‖
suṇṇa-karuṇa jaï jouṇu sakkaï
ṇo bhavaṇo ⌣ ·· vāṇeṃ thakkaï ‖

idam eva samāgamya sambuddhāḥ sugatāḥ purā |

(1) Cf. *Āryadeva:* Cittaviśuddhipr° 41, 115 (ed. Haraprasād, J. A. S. B. 1898, pp. 179, 183).
(2) adbh° Ms.
† *Sic.* Read *tadā* (or possibly *ubhau*) *bhuktimukti iti*. Cf. line 19 below.
(3) Ms. °*ya taracy*°; but see the next stanza.
(4) These and other Prakrit verses are discussed in the Appendix.

sambudhyante ca sarvatra sambhotsyante jagaddhitā [1] iti ‖

punas *tatraiva*

vajrapadmasamāyogena pr[ajñ]opāyāliṅganataḥ ekākārarūpeṇa jñānasvabhāvaṃ bhāvayet | tathā *Yuganaddhakram*[e] 'py Ārya-*Nāgārjuna*-pādair[1] apy uktaṃ |

saṃkleśo[2] vyavadānaṃ ca jñātvā tat paramārthataḥ |
ekībhāvaṃ ca yo vetti sa vetti yuganaddhakaṃ ‖
krameṇa jñātvā tattvajña[ḥ] svādhiṣṭhānaprabhāsvarau[3] |
tayor eva samāja[ṃ] yad yuganaddhakramo hy asau ‖
etad evādvayaṃ[4] jñā[43]nam apratiṣṭhitanirvṛtiḥ |
buddhatvaṃ vajrasattvatvaṃ sarvaiśvaryaṃ tathaiva ca ‖ iti

tathā ca *Prajñā-tantre* |

utpattibhāgaṃ kathitam utpannaṃ kathayāmy ahaṃ |
kha-dhātāv iti padmeṣu jñānaṃ bhagam iti smṛtaṃ ‖
bhāvaneti samāpattis tat sukhaṃ dhyānam ucyate |
† yathānyāyaṃ svam utpādyaṃ bodhicittaṃ tu revateti †

punar apy uktaṃ *tatra*iva |

rāgeṇa badhyate loko rāgeṇaiva vimucyate |
viparītā[5] bhāvanā eṣā na jñātā Buddhatīrthikaiḥ ‖

punaḥ |

yena[6] tu yena tu badhyati lokas
tena tu tena tu bandhana muñce [|]
loko muhyati vetti na tattvaṃ
tattvavivarjita siddhi na lapse [‖] ityādi vistaraḥ ‖

Samayavajra[7]-pādai[44]r apy uktaṃ |

(1) Pañcakr. VI. 3, 11, 25.
(2) °*śaṃ... tat* P.
(3) *aṃ* P.
(4) °*yajñ*° P.
† I have written svam utp° for svasadyed of the Ms.; but the line is quite doubtful.
(5) Hypermetric śloka; cf. Çikṣās°, introd. p. XXI, as also above fol. 41, l. 12 (upanêty abhi°). *kṣeṣā* Ms. ? *caiṣā*.
(6) Dodhaka.
(7) One of the twelve Tantra-ācāryas at Vikramaśila. Tāran. p. 5.

vaktur antaḥ sphurat tattvaṃ śrotā sākṣān na budhyati |
samudeti kim apy asya vikalpapratibimbakaṃ ||
svavikalpaśatais tais taiḥ kalpaya[ṃ]s tattvabhāvanāṃ |
[1]svavikalpākalasaṃtānaḥ kas tattvam avabhotsyate ||
yas tu vajranayopāyapavitrīkṛtamānasaḥ |
sphuṭīkṛta-svasaṃvedyadharmakāyo mahāsukhaḥ ||
atha sāmarthyasamprāpto vajratṛtayanirvṛtaḥ[2] |
sākṣān nairātmya-saṃvitti-samu[c]chinnabhavabh[r]amaḥ ||
svamantrapūtatattvajñaḥ sulabhopāyasampadaḥ |
tasya vajradharasyeha siddhi[ḥ] karatale[3] sthitā ||
kulānurūpām athavā yathālābhaṃ śubhāśayāṃ |
yogyāṃ[4] samayaśikṣādau mahā[45]mantranayāśraye ||
yāṃ kāṃcid athavā prāpya sarasāṃ navayauvanāṃ |
aśaṭhām akuṭilāṃ caiva priyoktyābhimukh[ī]kṛtāṃ ||
parirambharasāsvāda-pramukhai[ḥ] parikarmabhiḥ |
vidyāṃ vidadhyād vijane prāk-prabuddhamanobhavāṃ ||
†[ta][5]rjanīmadhyamāntaḥ[sthāṃ][5] pīḍitakṛṣṭakarṇikāṃ |
mahīsthalabhālābhāṃ[6] tu madanāhlāditāṃ tathā ||
pūrṇendau rasanāsthale vikasatkamalākṛtiṃ |
prāpya tām paramāṃ koṭīm[7] — — — — da sampadaḥ ||
sundararāśitāruṇyabharālasa[ṃ][8] vitanvatīm |
sādhanāhatasaṃmarda ānandaparamā[ṃ] nayet ||
tāṃ vilokya manohāri[9] sadā ghūrṇitalocanāṃ |
Tathāgatamayaṃ ceta[ḥ]-stambha[ṃ] kṛtvānurā[46]gayet ||
nathā — — — kha śītānardaśana ⏓ ⏓ ⏑ – rdiyat |

(1) Hypermetron ut supra.
(2) Cf. infra f. 47.
(3) Ms. °*ddhi* ... *tane*.
(4) Ms. yojñāṃ, which in N. India is *pronounced* like yogyāṃ.
(5) These syllables are conjectures by M. de la Vallée Poussin.
(6) mah īspa Ms.
(7) Lacuna marked in Ms.
(8) *Sundarāśicat° lasav°* Ms.
(9) Sic Ms. : neuter adverbial.

† muhur[1] vidyādharāṅkāra † -dānadhvanitananditaḥ ‖
parirambharasākrānta-lalanālālanodyataḥ |
samāhlāditasaṃtāna-lalita ⏓ ⏑ – kanaiḥ ‖
itthamva - - - - - - - - dvayed valāṃ |
līlāvatyā rasol[l]āsaṃ saṃtatānandasiddhaye ‖
vyomadhātur dhvajāsaṅgād amandaspandasampadā[2] |
saṃvid ānandasaṃdoha spandinī †samudeḍiyā†
tām udāramanaskāra-sphārasa[ṃ]skṛtasaṃtatiḥ |
satataṃ bhāvayann evaṃ anujñām bodhimānasaṃ ‖
kṣaṇaṃ kṣaṇaruci prakhyaṃ maṇy-antar lakṣayet sphu-[ṭaṃ |
bhāvayed [3]avadhānena[3] kṣī[47]ṇaniḥśeṣakalmaṣam ‖
sarvāvasthāsv[4] asaṃvedyā[ḥ] sākṣād buddhatvasampadaḥ |
vidyā-kamala-saṃkalpa[ḥ] sāvadhānair avāpyate ‖
tat prakarṣapadaprāpto vajratṛtayanirvṛtiḥ |
viśuddhaṃ dharmakāyatvaṃ labhate yogipuṅgava[ḥ] ‖
prāg asmāt kuliśāmbhojam † pā - jaṃbhūtayat sukhaṃ† |
sphuṭaṃ tadbhāvanābhyāsād etad āyāti lakṣatām ‖

*Saraha*pādair apy uktaṃ |

[5]sa śrīmān kuliśāyudhaḥ sukhamayo yāsu sphuraṃgṛhyate
yāsām ākṛtir aprapañcavimala-prajñāmayī sarvagā |
sākṣāt kalpalatā iva tribhuvane yāḥ kleśajālacchidaḥ
śrīmad-Vajrapadāṅkitā yuvatayas tābhyo namaḥ sarvadā ‖
[48] [6]yāsāṃ smarann api janaḥ kuliśāṅganeti
niḥkleśakevalarasāṃ sukham eti bhūmiṃ |
tatpādapaṅkajarasāṃ śirasā namāmi
nirvedhabhaktibharabandhurakandhareṇa ‖

(1) mukur or °krar Ms.
(2) Cf. *amandamādyanmadane* cited by BR.
(3) yet tad avadhānela Ms.
(4) *sā — vasth* Ms. (with syllable deleted).
(5) Metre : Śārdūla-vikrīḍita.
(6) Vasantatilaka.

Dohakośe[1] 'py uktaṃ |
puv[v]a pemma sumaranti |
putti milia jaï puṇa hanti ‖
cittekku saalabīaṃ bhava-nivvāṇa jahi vipphuḍant'assu |
taṃ cintāmaṇi-rūaṃ paṇamaha icchāhalaṃ deï ‖
canda sujja ghasi gholia ghoṭṭai |
pāva-puṇṇa-taveṃ tā khaṇe te [a]ṭṭaï ‖
aïso karaṇa karaha vivarīra |
teṃ ajarāmara hoï sarīra ‖
jeṃ kia niccala maṇa raaṇa pavaṇa gha[49]riṇi laï etthe |
† so so ghā jia nājjhare † vutto maï paramatthe |
kulisa-saroruha joeṃ joïu |
nimmala parama-mahāsuha bohiu ‖
khaṇeṃ ānanda-bhea tahiṃ jānaha |
lakkha-lakkhaṇa-hīṇa pariāṇaha ‖
ghora aṃdhāreṃ candamaṇi jima ujjoa karĕi |
parama mahāsuha ėkkukhaṇĕ duriāsesa harĕi ‖
āiri[u] saaṇa pariharaï ga[c]chanto ṇau bandhaï bhāra |
aïso joï saṅga paḍihāsaï taïso laṅghaï pāra ‖
visaa ramanta ṇa visaeṃ lippaï |
ūala harei ṇa pāṇī chippaï ‖
emaï joï mūla saranto |
visaa ṇa bāhaï visaa ramanto ‖
pavana dharaï maṇa ekku ṇa [50] † caṇṇai † |
kālāgiṇi † śo heleṃ peṇṇai † ‖
Saraha bhaṇai vivarīra paaṭṭaha |
candasu[jja] ṇi gholia ghoṭṭaha ‖
† āaka rukku māraa karahu vārūtiṭṭhā ru ho hu †
† laïkṣia[*sic*] purāvaü pariṇama hu jeṃ ajarāmara hohu †
visaa-gaenda-kareṃ gahia māria jima paḍihā[i] |

(1) See the Appendix for notes on this and the following Apabhraṃśa verses.

joī kavaḍīāra jima tima ṇīsāri jāi ‖
Ḍākinī vajrapañjare[1] 'py uktaṃ |
di[ne]naikena siddhiḥ syā[d] dinadvayavidhānataḥ |
dinatraya-prayogeṇa dina-catvāritas[2] tathā |
dina-pañcaprayogeṇa sidhyate nātra saṃśayaḥ |
pūjāṃ puṣpād[i]taḥ kṛtvā dhyānālayaṃ pra[dhū]pya[3] ca |
praviśya mudrayā[4] sārdha[ṃ] vajrayoge samārabhe[51]t |
astaṅgate tu candrārke idaṃ[5] yogaṃ samārabhet |
aruṇodgatavelāyāṃ sidhyate nātra saṃśayaḥ ‖
mahārāgānurāgeṇa mahārāgasvabhāvataḥ |
mahārāga-samādhi-ṣṭho mahāmudrāṃ prasādhayet ‖
punas *tatraiva* |
r[6]āgeṇotpadyate loko rāgākṣepāt kṣayaṃ gataḥ |
vajrarāgaparijñānād vajrasattvo bhaven manaḥ ‖
Cittaviśuddhiprakaraṇe[7] *Ārya-deva*-pādair apy uktaṃ |

(1) Tib. Kanj. Mdo. I ff. 252 sq. The first of the following extracts occurs at 409 a 6 :
ñi-ma gcig-gis hgrub-par hgyur | ñi-ma gñis-kyi cho-ga daṅ |
ñi-ma gsum gyi sbyor-ba daṅ | de bzhin du ni ñi ma bzhi ‖
ñi ma lṅa-bai sby or yi ni | hgrub hgyur hdi-la the tshom med |
me tog-la sogs mchod byas nas | bsam-gtan gnas-su bdug pa daṅ ‖
phyag rgya lhan-cig zhugs-nas ni | rdo rje sbyor-ba yaṅ dag brtsam |
rdo rje ñi-ma nub-pa na | sbyor-ba hdi ni yaṅ-dag brtsam ‖
ñi-ma śar-bai dus-su ni | hgrub hgyur hdi-la the-thsom med |
hdod-chags chen-pos rjes chags pas | hdod-chags chen- poi riṅ bzhin las ‖
chags chen tin hdzin gnas nas ni | phyag rgya chen por h... bsgrub bya |

(2) *Sic* Ms. ? catvārataḥ (for catuṣkataḥ).

(3) This form does not occur in literature, but I have ventured to restore it from the Tibetan.

(4) *mutrayā* Ms. ; but see Tib.

(5) *imam ?*. Tib. : sbyor-ba hdi ni.

(6) From chapter 8, K. Mdo. I. f. 379. b. 5 :
hdod-chags kyis bskyed hjig rten pa |
hdod-chags smad pas zad par hgyur |
hdod-chags rdo rje yoṅs śes pas |
yid ni rdo rje sems dpar la hgyur |

(7) Compare the printed text (ed. Haraprasād Śāstri) JASB. I (for 1898 ; p. 177 sqq. cited as « D »). From the present passage the title of the work

yena yena hi badhyante jantavo raudrakarmaṇā |
sopāyena tu tenaiva mucyante bhavabandhanāt ||
[1]tasmād āśayamūlā hi pāpapuṇyavyavasthitiḥ |
ity uktam āgame yasmān nāpattiḥ śubhacetasāṃ ||
svādhidaivata[52]yogātmā jagadarthakṛtodyamaḥ |
bhuñjāno viṣayān yogī mucyate na ca lipyate ||
yathaiva viṣatattvajño viṣam ālokya bhakṣayan[2] |
kevalaṃ [3]mucyate nāsau rogamuktas[4] tu jāyate ||
[5]tat tad yatnena kartavyaṃ yad yad bālai[r] [6]vigarhitaṃ |
svādhidaivatayogena cittanirmalakāraṇāt[7] ||
[8]rāgāgniviṣasaṃmugdhā[9] yoginā śubhacetasā[10] |

was first pointed out. The first stanza forms verse 6 of the poem as preserved in the Tib. : — (Tanj. Rg. XXXIII 123. a. 1) :
las drag gaṅ-gi hgro-ba-rnams | gaṅ daṅ gaṅ du hchiṅ hgyur-ba |
thabs daṅ bcas na de ñid kyis | srid-pai hciṅ las grol-bar hgyur |
This verse is not otherwise extant in Sanskrit.

(1) śl. 15-17 in D. Tib. (119. b. 2) of 15, 16 :
de phyir bsam-pai rtsa-ba-las | bsod-rnams sdig-pa rnam-par gnas
luṅ-las hdi ltar gsuṅs-pai phyir | sems dge-ba las ñes-pa med |
raṅ-lhar sbyor-bai bdag ñid-kyis | hgro-bai don ni byed brtson-pas |
rnal hbyor hdod yul loṅ-spyod kyaṅ | grol hgyur gos-par mi hgyur-ro |
In the first stanza the Ms. has vavasthiti. D. reads : āśrayam° ... pāpakarma, neither of these variants being supported by the Tib. In the second śloka kṛtodyata seems a blunder found in our Ms. ; and yogātmā (D) agrees better with the Tib. than °yogena which the Ms. has. On the other hand D's reading in the next line yogān ... caliṣyati is not satisfactory nor supported by the Tib.

(2) So D : °yat Ms.

(3) muhyate Ms.

(4) °ktis Ms.

(5) śl. 29-31 in D.

(6) °lavi° D.

(7) kāriṇā D ; but Tib. sems ni dri med bya bai phyir.

(8) Tib. (120 a 3) :
rnal-hbyor dge-bai sems kyis ni | chags med dug-gis rmoṅs-pa yis |
hdod can ma la hdod spyad-pas | hdod-pas thar-ba hthob-par hgyur |
dper-na bdag ñid mkhah-ldiṅ du | bsgoms-nas dug kun hthuṅ byed-pa |
bsgrub-byai dug kyaṅ med-par byed | dug-gis zil-gyis mi non-no |
Read chags-me in pada 2.

(9) saṃyuktā D.

(10) śuddha D ; but see Tib. dge-ba.

kāmitāḥ khalu kāminyaḥ kāmamokṣaphalāvahāḥ[1] ‖
yathā svagaruḍaṃ dhyātvā gāruḍiko viṣaṃ piban[2] |
karoti nirviṣaṃ[3] sādhyaṃ na viṣeṇābhibhūyate ‖
[4]karṇāj jalaṃ jalenaiva kaṇṭakenaiva kaṇṭakaṃ |
rāgenaiva mahārāgam[5] uddharanti manīṣiṇaḥ ‖
[6]ekāṅgavikalāṃ hīnāṃ garhi[53]tām a[n]tyajām api |
yoṣitaṃ pūjayen nityam jñānavajraprabhāvanaiḥ ‖
[7]vidhijño hi yathā kaścit kṣīrād amṛtam uddharet |
nirdoṣam śītalaṃ ramyaṃ[8] sarvavyādhivināśanaṃ ‖
prajñākṣīramahopāya[ṃ] vidhivan[9] manthanotthitam |
viśuddho dharmadhātuś ca[10] satsukho duḥkhanāśanaḥ[11] ‖
[12]vaśya-dveṣa-gatistambha-varṣaṇākarṣaṇādikaṃ |

(1) °mocya° D.
(2) So D, in substantial agreement with the Tib. The Ms. has : yathātmānaṃ ga° dhyā° kṛṣaṃ vināśayan and viśenātibhū° below.
(3) hi vi° D.
(4) St. 37 in D.
(5) tathārā° D.
(6) This is shown by the Tib. (123. a. 5) to be really st. 106 of the Sanskrit, though the text was lost in the hiatus of the printed text. The version runs :
yaṅ lag cig ni ñams-pa daṅ | dman dan smoṅ daṅ mthar skyes-kyi |
brtsun mo rtag tu mchod [pa] bya | rdo rje [ye] śes rnam bsgoms pas ‖
(7) These four lines occur in a different order in the text of D. (97 b, 96 a, b, 98 a). The Tib. (122. b. 6) translates them as follows, in the order of *our* text :
ji ltar cho ga śes pa hgas | ñes pa med pai bsil ñams-dga |
nad rnams thams cad zaṅ byed pao | bdud rtsi o ma dag las blaṅ |
śes-rab o-ma thabs chen pos | cho-ga bzhin du bsgrub-las skyes |
chos-dbyiṅs śin-tu rnam dag-pas | bde-ba dam pas sdug sṅal hjig |
(8) hṛdyam D : the Tib. ñams-dga would do for either reading.
(9) triratnamatha° D ; but Tib. with Ms.
(11) °śuddha ... °tuḥ sa D.
(11) śubhāsubhavināśanaḥ D ; but see Tib.
(12) Tib. (123 a 1) :
dbaṅ daṅ sdaṅ daṅ hgro-ba rabs | char hbab dgu-ba-la sogs pa |
śa chaṅ dga bai rnal hbyor pas | byas pai hgyur kyaṅ mthoṅ-bar hgyur |
This corresponds to st. 99 b, 100 a in D, where however pada 1 is wanting. Our text is however here fully confirmed by the Tib. except perhaps stambha to which rabs (usually ' lineage ') corresponds. The meaning of stambha is well attested, viz. the arresting of motion etc. by magi-

madya-māṃsa-rato yogī kurvan nāpy upalipyate ‖
[1]rasaghṛṣṭaṃ yathā tāmraṃ nirdoṣaṃ kāñcanaṃ bhavet |
jñānavidas tathā samyak kleśā[ḥ] kalyāṇakārakāḥ ‖
[2]snānābhyāṅgavastrādi khānapānādi yatnataḥ |
sveṣṭadaivatayogena cintayet pūjanāvidhiṃ ‖
[3]mantrasaṃskṛta-kāṣṭhādi de[54]vatvam adhigacchati |
kiṃ punar jñānavān[4] kāyaḥ kaṣṭaṃ mohaviceṣṭitam ‖
[5]sarvavādaṃ parityajya mantravādaṃ samācaret |
paśya mantrasya sāmarthyaṃ saukhyadevo 'pi sidhyati | iti ‖

Mahālakṣmī-pādair apy uktaṃ |
dvivajrodakabījādyair nāsikābhyantarodbhavaiḥ |

cians or yogis. dgu 'bend' must represent ākarṣaṇa 'attraction', a known magic art. char-hbab 'rain' substantiates varṣaṇa as opposed to dharṣaṇa of D.; cf. S. Ch. Das, Dict., p. 411, col. 1. With vaśya 'magical overpowering' compare vaśitā in Lal.-v. (ed. B. I.) 342, 2, 19.

In the second line I preserve the reading of our Ms., as it seems to make better sense. It will be seen, however, that the Tib. agrees practically with D. which has kurvan (read kurvann) apy upalabhyate ('is discerned, detected (?)', corresponding to mthoṅ 'seen').

(1) Tib. (121 a 1):
dṅul-chus reg-pai zaṅs ma ni | ji ltar skyon med gser du hgyur |
de bzhin yaṅ dag ye śes ni | sbyaṅs pas ñon moṅs bzaṅ por byed |

D. (śt. 51) has rasaspṛṣṭaṃ which accords more nearly with the Tib. The reference in any case is to the use of mercury for alchemy; cf. Bcp. ad I. 10.

D. has below: jñānavṛddhās ... kleśāḥ kleśāḥ.

(2) °ābhyaṅgana Ms. (contra metrum). — Tib. (123. a. 7):
khrus daṅ bsku mṅe gos-la sogs | bza btuṅ-la sogs hbad-pa ñid |
raṅ hdod lha-yi bdag ñid du | bsam cho-gas mchod-bar bya |

These lines are not otherwise extant in Sanskrit; and doubtless occur in the text-Ms. between stanzas 104 and 112.

(3) = 113 b-114 a of the text. Tib. (123. b. 2):
sṅags-kyis sbaṅs na śiṅ la sogs | bems-po rmoṅs bcas rab dga-ba |
lha ñid du ni hgyur-ba yin | śes daṅ ldan-pai lus ci smos |

bems-po, if the same as bem-po of the Dictionaries, means 'old' or 'worn-out' esp. rags (Sk. kanthā: Sar. Ch. Das s. v.). It corresponds to kaṣṭaṃ for which D. has kārya-.

(4) vāṃs Ms.

(5) = 120 b-121 a. Our Ms. has samārabhet; we follow D. in view of the Tib. yaṅ dag spyod. In the second line D. has sūkṣmadevo; but the Tib. (indistinct here; 124 a 1) seems to read bde-bai dṅos grub ... (saukhya-vastu ?)

pūjayet satataṃ mantrī svātmānam tattvabhāvanaiḥ ||
† yāvantaḥ sthiracalā bhāvāḥ † santy atra tribhavālaye |
sarve te tattvayogena draṣṭavyā vajradhṛg yathā ||
paravādinaś ca ye kecil liṅgabhedair vyavasthitāḥ |
te 'py atra nāvamantavyā vajrasattvavikurvitaṃ ||
na cāpi vandayed devān kāṣṭhapāṣāṇamṛṇmayān |
— — — — — [55] — — — — — —
— — — — — — — saṃ bodhicittasamanvitaṃ
pūjayed devatās tena dehasthās tattvabhāvanaiḥ ||
parasvaharaṇaṃ kāryaṃ paradārāniṣevaṇam |
vaktavyaṃ cānṛtam nityaṃ sarvabuddhāṃs ca ghātayet ||

Kambalāmbara-pādair apy uktaṃ |

paramārthavikalpena † *nāralīyed* † a paṇḍita[ḥ] |
ko hi bhedo vikalpasya śubhe 'py aśubhe 'pi vā ||
nādhārabhedād bhedo 'sti vahner dāhakatāṃ prati |
spṛśyamāno dahaty eva candanajvalito 'py asau ||

Śrī-*Guhyasamāje* 'py āha |

daśa kuśalān karmapathān kurvanti jñānavarjitā | iti ||

yathoktaṃ Bhagavatā *Vajracchedikāyāṃ*[1] dharmā e[56]va prahātavyāḥ prāg [e]vādharmā iti ||

Nūtan*ānaṅgavajra*-pādaiḥ *Prajñopāyaviniścayasiddhāv* [uktaṃ |

na[2] śūnyabhāvanaṃ kuryān nāpi cāśūnyabhāvanāṃ |
na śūnyaṃ saṃtyajyed yogī na cāśūnyaṃ parityajet ||
aśūnyaśūnyayor grāhe jāyate 'nalpakalpanā[3] |
parityāge ca saṃkalpa[s] tasmād eta[d] dvayaṃ tyajet ||
[4]ubhayagrāhaparityāga-vinirmukto gatāspadaḥ |

(1) § 6 fin: quoted also in Abhidh. K. (M. Müller, ad loc.).

(2) Tanjur. Rgyud XLVI. ff. 31-39 in 5 chapters. The present extract occurs in Ch. IV, at 35. b. 2 sqq.

(3) rtog-pa rab rgyas.

(4) The line has the not uncommon anapaestic hypermetron. The Tibetan of this and the next śloka runs thus (35. b. 4):
hdzin-pa gñis-ka yoṅs btaṅ na | chags bral rnam-par grol-bai gnas |

'aham' ity [e]ṣa saṃkalpas tasmād etad dvayam tyajet ||
nirvikāro nirāsaṅgo niṣkāṅkṣo gata-kalmaṣa[ḥ] |
atyantabhāvanā[n] mukto vyomavad bhāvayed budhaḥ ||
[1]gomayādhārayogena sūtaṃ saṃdharyate yathā |
cittasūtaṃ tathādhāryam upāyādhārayogataḥ ||
[57]na[2] cāpi sattvavaimukhyaṃ kartavyaṃ karuṇāvatā |
sattvo nāmāsti nastīti na caivaṃ parikalpayet[3] ||
na[4] cātra bhāvakaḥ kaścin nāpi kāci[d] vibhāvanā |
bhāvanīyaṃ na caivāsti socyate tattvabhāvanā ||
yathābhūtārthasaṃvettā jagaduddharaṇāśayaḥ |
samyagdṛṣṭipravṛttātmā dṛḍhacitto nirāśrayaḥ ||
[5]dharmadhātusamudbhūtā na kecit paripanthinaḥ[6] |
prabhuñjīta yathākāmaṃ nirviśaṅkena cetasā ||
anantajñānasamprāptā vandyā naiva tathāgatāḥ |
satataṃ bhāvanāyukto niṣiktādiṣu kā kathā ||
sarvabhāvasvabhāvo 'yaṃ bodhicittasvarūpataḥ |
sa eva Bhagavān vajrī[7] tasmād ātmai[58]va devatā ||
[8]mudrāliṅganasaṃyogā[d] vajrāveśapravartanāt |
[9]sakṣīrādhara-pānāc ca tat kaṇṭhadhvanidīpanāt ||

de dad hbrel bdag ces pa yaṅ | kun rtog de phyir de gñis spaṅ |
chags-pa med ciṅ hgyur ba med | sdig pa daṅ bral mṅon zhen med |
thog ma tha mai rtog las grol | mkhas-pas nam-mkhah lta-bur bsgom |
The Ms. has °bhavanā muktā.

(1) This śloka omitted in Tib. 35. b. 5. Sūtam for sūtakam 'mercury'?

(2) Sems can la rgyab-kyis phyogs-par mi bya.

(3) Two stanzas, preserved in Tib., are here passed over.

(4) Tib. (35 b. 6). The next stanza I have not found.

(5) Quoted from Ch. V; Tib. f. 37 b. 5. The Tib. adds a stanza between this verse and the next.

(6) mi mthun phyogs ni gaṅ yaṅ med.

(7) varji Ms.; but Tib. rdo-rje-can.

(8) Tibetan (38. a. 3) subjoined. It will be noted that the correspondence in the second stanza is not close. Should we read sānandasaṃbhogāt?
phyag-rgya sbyor-bas kun-tu hkhyud | rdo-rje bcug ste bskyod-pa daṅ |
ma-mchui sbraṅ mchog btuṅ bya ziṅ | de-yi mgrin-pai sgra gsal-ba |
blaṅ zhin dul-bas loṅs spyad-na | ñes-par dga-ba rgya chen gyis |
rdo-rje sems dpah hdod pai rgyal | riṅ-por mi thags hgrub-par hgyur |

(9) So the Ms. with a deleted correction saṃskārā. The Tib. implies sa-kṣaudra (?) 'honied under-lip'.

vipulānandasaṃyogāt tad anu[1] sphoṭanā[d] dhruvaṃ |
na cirān manmatho rājā vajrasattva[ḥ] prasidhyati ||
tathā tathā pravarte[ta] yathā na kṣubhyate manaḥ |
saṃkṣubdhe cittaratne tu siddhir naiva kadācana ||
tasmāt siddhiṃ parām icchan sādhako vigatāgrahaḥ |
[2]cittānukūlayogena sādhayet paramam padaṃ ||
[3]āmṛṣyeta hi dhīmān prakṛti ⌣ vimalān prajñayā sarvabhāvāṇ
kṣaptuṃ trailokyaduḥkhaṃ pratidina-sumahad-vīryasaṃnāhanaddhaḥ ||
dhyāyan śrīVajrasattvaṃ sakalaguṇanidhiṃ sarvabhā[59]-vasvabhāvaṃ
cittaṃ cāropya bodhau viṣayasukharataḥ sidhyatīhaiva dhāmni ||
[4]lābhalābhe ca yeṣām ayaśasi yaśasi sphāri duḥkhe sukhe ca

(1) aru sphoṭanā Ms. The reading of the Tib. must have differed.

(2) Tib. sems daṅ rjes mtun sbyor-ba yis | dṅul-chu bzuṅ-bar bsgrub ji bzhin. The latter words imply a reading pāradam 'mercury'

(3) Metre : Sragdharā. — Tib. (38. a. 6):

blo-daṅ-ldan-pas śes rab gyis ni chos-rnams kun |
[mchog gi go hphaṅ sgrub par bya |]
raṅ-bzhin-gyis ni dri-ma med par rnam hbyed-d[o] |
hjig-rten gsum-gyi sdug-bsnal zad-par bya-bai phyir |
ñin-rer brtson hgrus go cha chen po bgos nas su |

Ms. °ṣyettha. The lacuna, marked in Ms., may be filled by reading prakṛtiṣu though the Tib gyis does not suggest a locative.

I have ventured to postulate the form kṣaptuṃ on the analogy of jñaptuṃ from the Tib., which implies some form of kṣi and apparently a causal. The Ms. has kṣeptaṃ ... and pratidina-mva [a secunda manu] hadvīrya. The short line in the Tib. which I have included in brackets seems to be out of place here, and to represent the last pada of the preceding verse (śloka).

(4) Tib. (38. b. 3) :

[ga]ṅ-rnams rñed-daṅ ma-rñed grags daṅ ma-grags-daṅ |
bde-ba dpa ni sdug-bsṅal rab-tu rgyas-pa daṅ |
bstod daṅ smad pai dri ma rab-tu ma-lus-pa |
zad pa raṅ gi sems ni mñam-pa ñid-tu bya |

nindāyāṃ saṃstutau ca kṣatasakalamalaṃ tulyam eva śva-
[cetaḥ |
tyaktaṃ sarvair vikalpair jagati sakaruṇaṃ carcayā naiva
[saktaṃ
yuktaṃ teṣāṃ karasthaṃ Sugatapadam iti proktavān
[Vajrasattva [1] iti ||

Padmavajra-pādīya-*Guhyasiddhāv*[1] *Abhisambodhinirdeśe*

atha ca kathyate samyak prajñopāyavibhāvanā |
smaraṇam cittavajrasya sārāt sārataraṃ paraṃ |

tathā *Guṇavratanirdeśe*

[2]bhage liṅgaṃ pratiṣṭhāpya bodhicittaṃ na cotsṛjet |
[3]kṣobhayitvā ta[60]m ānandaṃ cittam āpūrya bhāvayet ||
[4] * * * * * * * * * * * * *

(Lacuna equivalent to one śloka indicated in Ms.).

tathā |
tenaiva sukharūpeṇa saṃyuktam paramaṃ śivāṃ[5] |

chags-pa med daṅ hgro-la sñiṅ ni brtse ba yi |
rnam-par rtog-pa thams cad las grol spyod pa daṅ |
ldan-pa de yi phyag-na Bde-gśegs go hphaṅ ni |
gnas-pa yin zhes rdo-rje sems-dpa rab-tu gsuṅs |

The form sphāri (from sphārin) is new; its equivalent is rgyas-pa 'increasing'. Jagati (Tib. hgro-la) is the obvious correction of jagatati in the Ms. In the same line the Ms. has śaktam and the Tib. suggests a further correction to vāñchayā

(1) Tanjur, Rgy. XLVI. 10. b. 5. The present quotation forms Chapter III Stanza 1. The Tib. is :

de-nas gsaṅ-ba bśad-par bya | śes rab thabs ni rnam sgom pas |
thugs ni rdo-rje dran pa ñid | gsaṅ-ba las kyaṅ gsaṅ-ba mchog |

In the first line the Tib. read either sāraḥ (for samyak) as in the next line or some form of guhya-, as in the title of the book. For sāratara cf. Divy 384. 26.

(2) Ch. VIII of the same work, T. Rg. XLVI, 28. a. 4. The first two words appear in their Sanskrit forms.

(3) Tib. : der bskyed-pa yi dga-ba yis |
sems ni bkaṅ-bas bsgom-par bya |

(4) The corresponding Tib. stanza is :
ji-srid rnal byor byaṅ-cub-sems | gtad-par byaṅ-ba ma yin pa |
de-srid kun dga las byuṅ bde (?) | ci yaṅ rgyun mi hchad par hthob |

(5) byaṅ-cub mchog.

bhāvayen nityam ātmānam sidhyate nātra saṃśayaḥ ||
bhāvitā[1] ca yathāśakti bhaktyā sadbhāvamiśrayā |
tathāpy adyāpi naikatvaṃ na prayāsi kim arthataḥ ||

Indrabhūti-pādīya-*Jñānasiddhau*[2] *Prathamatattvanirdeśe* coktaṃ |

apratiṣṭhaṃ yathākāśaṃ vyāpilakṣaṇavarjitam |
idaṃ tat paramaṃ tattvaṃ vajrajñānam anuttaram ||

Ḍombī-pādīya-*Sahajasiddhāv*[3] uktam |

pūrvaṃ yadva ⏑[4] dvaividhyaṃ [61] bodhicittaṃ kṛtaṃ jinaiḥ |
tadvad atrāpi draṣṭavyaṃ prajñāvajra-samāgamaṃ |

Dohakośe Śrī-*Kānha-pādair* apy uktaṃ |

[5]bohicia-raa-bhūsia akkhohem siṭṭhaü |
pokkhara-bīa sahāva ṇia-dehĕ diṭṭhaü |
bahi ṇikkalio † kalio † suṇṇāsua païṭṭho |
suṇṇāsuṇṇa-beṇṇi-majjhem tahi ekku ṇa diṭṭho ||
aho [ṇa] gamaï ṇa ūhem jāi |
beṇṇi-rahia ĕhu niccata ṭhāi ||
Kānha bhaṇai maṇa kaha vi ṇa phaṭṭai |
ṇiccala pavaṇa ghariṇi gharĕ vaṭṭai ||
jo saṃveai maṇa raaṇa ahara[h]a sahaja pharanta |
sa parijānaï dhammagaī aṇṇa vi kim uṇa kahanta ||
paha[ṃ] vahante[ṇa] ṇia-maṇa-bandhaṇa kia[62]jeṇa |
tihuaṇa saala viphāria puṇa saṃhāria teṇa ||
sahajeṃ ṇiccala jeṇa kia samarasa ṇia-maṇa-rāa |

(1) I have not found this stanza in the Tib.

(2) Tanj. Rg. XLVI. 39-63; divided into 20 chapters, none of which seem to bear a title equivalent to *prathama-tattvan°*.

(3) Tanjur. Rg. XLVI. 71 b- 73 b. The present extract is from Ch. I (72. a. 3):
sña-ma bzhin du byaṅ-cub-sems | mnam-pa gñis su rgyal-bas gsuṅs |
śes-rab rdo-rje mñam sbyor ba | de bzhin de-las blta-bar bya |

(4) A short syllable is wanting. Read yadvat tu or °vac ca.

(5) See the Appendix as to these Apabhraṃśa verses.

siddho so puṇa tā khaṇe ṇo jara-maraṇa vi bhāa ||
ṇiccala ṇivviappa ṇiv[v]iāra |
† uaaathemaṇu † rahia asu sāra ||
aïso so ṇivvāṇa bhaṇijjai |
jahi maṇa māṇasa kiṃ pi ṇa kijjai ||
evaṃ-kāro jeṃ bujjhi † ate † bujjhi asa-asesa |
dhamma-karaṇḍa † ho so jjhāre † ṇi[a] pahu † eraü † ve-[sa ||

punaḥ *Saraha*-pādair [1]*Vyaktabhāvānugatatattvasiddhāv* uktaṃ |

[2]yad idaṃ sa-nimittasukhaṃ tad eva mahatāṃ nimitta-[parihīṇaṃ |
jñānasvayaṃbhurūpaṃ mahāsukhaṃ kalpa[63]nāśūny-[aṃ ||
buddhy-anusāriṇi pavane satsukharūpaḥ svacittakṛtato-[ṣaḥ |
acalas tābhyām anya[ḥ] prajñopāyātmaka[ḥ] ko'pi ||
[3]viniviṣṭendriya-vargo naṣṭavikalpo 'samāptabhavabījaḥ |
ānandabhāmayo 'sau gaganasama-śītalaḥ svāduḥ ||

(1) Tanj. Rg. XLVI. 65-71.

(2) Metre Āryā ; compare the following lines.
Tib. (69. a. 3) :
hdi ni thabs daṅ śes rab las skyes pai bde ba'chen-poi snaṅ-ba gnas-pa yin te |

(3) Tib. (69. b. 3) :
dbaṅ-poi thsogs-rnams thim-zhiṅ rnam rtog ni |
zad-pa srid-pai sa-bon mi mthun bral |
dga daṅ gsal-bai raṅ-bzhin bsil gyur bai |
hdi ni nam kha lta bur śin-tu mthsar |

It will be noted that the above lines represent *verse*. In line 2 the Ms. has ānandatāmayo. My conjecture is founded on the Tib. gsal, taking into account the similarity of bh and t in a Bengali archetype. In the latter pada the Ms. has °samo pya hahaśī°. I can make nothing of the syllables pya haha ; to correct to 'py atha would spoil the metre. It will be observed that śin-tu mthsar ' very beautiful ' probably implies a reading different from svāduḥ. A Tib. equivalent of the previous couplet is apparently not forthcoming.

[1]athavā kim anenānādivāsanā[2]-samūhātivāhita-bāla-vyu[t]pāditena | cittam eva yadi vastu rūpi na bhavati kutas tarhi bāhyārtho | atha cittam eva vastu rūpi bhavati | tathāpi tac cittam eva tad iti sarvathā bāhyārthotpattir eva nāstīti cittam evedaṃ kalpanāśūnyam | utpattivināśa-rahitam advayam iha śuddhasvabhā[64]vaṃ jñānākāraṃ parisphurati kṛtsnam | etenaitad avagatam bhavati | svabhāva-śuddhā bodhicittād ye khalu te sahajavinirmitāṅga-vikṣepās te sarva eva mudrākārāḥ | ye 'pi vāgvikṣepās te 'pi mantraprakārāḥ | yad api ca sahajasahajonmīlana-vispandanam[3] anavaratam asthitam asaṃskṛtam [ap]arimita-nānāprakārasambhāvaceṣṭāyita-śṛṅgāra-vīra-bībhatsa-raudra-hāsya-bhayānaka-kāruṇyād bhūtaśāntādikaṃ rāgadveṣamohamadamātsaryerṣyādikam api yat kiñcid utpadyate tat sarvaṃ śuddhasvabhāvaṃ jñānākāraṃ pratiphalati | [4]sakalaṃ traidhātukaṃ cittam ida[65]m iti || [5]asmāt pūrvākṛtabahukṛtyopāyahetau vartyet[a] saṃsāre 'smin | prabhavati sadā 'nantasattvārthakṛtyaṃ[5] ||

(1) The Tib. continues, in prose (69. b. 4):
yaṅ thog ma med-pai bag-chags-kyi thsogs-kyi zil-gyis mnan pai byis pa rnams hbyed-par byed-pas ci zhig bya ste | gal te sems ñid dṅos poi raṅ-bzhin du ma gyur na | de ltar na ni gaṅ phyi-rol gyi don śes | ji ste sems ñid dṅos-poi bdag ñid du gyur ra || de ltar yaṅ hdi-dag hdi sems ñid yin-pas rnam-pa thams-cad-du phyi-rol-gyi don skye-ba yoṅ-ba ma yin te | hdi ltar ma-lus-pa hdi-dag brtags pas stoṅ pai sems ñid de skye-ba daṅ | hgag-pa daṅ bral zhiṅ raṅ bzhin dag-pai gñis-[s]u med-pai ye-śes-kyi rnam-par yoṅs-su gsal-ba yin-no | de dag-gis hdi skad-du bstan par hgyur te | raṅ-bzhin-gyis dag-pa byaṅ-chub-kyi sems gaṅ yaṅ lhan-cig skyes-śiṅ rnam-par sprul-pai yan-lag bskyod-pa ji sñed pa de-dag phyag-rgya rab tu dbye-bar hgyur la | gaṅ yaṅ dag-gi brjod-pai ji sñed pa de sñed sṅags-kyi rnam-pa o |
(2) anenādhivās° Ms.; but see Tib.
(3) lhan-cig-skyes-pa las byuṅ bai rgyun.
(4 ... 4) Tib. (70 a. 3): khams gsum sna thsogs hdi-dag thams-cad sems-kyi raṅ bzhin du gnas-pao |
(5 ... 5) This clause is not reproduced in the Tib. and may accordingly be attributed to the compiler. I am by no means sure as to its form or meaning. The Ms. has bahu *kṛyo* and varttyese-re corrected to °rttye sa (?) t (? n) saṃsāre. Cf. kṛtakṛtyo below, 66 init.

tathā ca śrūyatāṃ |
[1]kvacit kāruṇyātmā kvacid api mahārākṣasasamaḥ
kvacin mauna[ṃ] dhatte kvacid api ca maukharyam [2]asa-[mam |
kvacit tṛṣṇālolaḥ kvacid āpi ca cintāmaṇisamaḥ
kvacin nidrāsuptaḥ kvacid api ca jāgarti nibhṛtaṃ | ity ādi vistaraḥ[3] ||
[4]itīttham sva[c]chanda[ṃ] sahajagatikaṃ kalparahitaṃ
nirālambaṃ viśvaṃ sthitam iti mataṃ yasya kṛtitaḥ |
karasthaṃ tasyaitat sugatapadavīprāptamahima
mahārambhapremaprasṛtaparamaṃ satsukhapadam | iti |
ta[66]thā |
[5]pratihatasakalavikalpā buddhir yasyeha satsukhe valati |
sa hi kṛtakṛtyo dhīmān anye ye dvipadapaśavas te | iti ||
tathā *Dārika*-pādair uktaṃ |
bhava eva * * * bodhicittasvabhāvena cittaṃ vijñāyate
ubhayoḥ * * samarasīkṛtvā cintyācintyavivarjitaḥ * * *
mahāgopyanilayaḥ syād yogī yogasya mahāgopyasya ||

(1) Metre : Śikhariṇī.

(2) la-lar ni mu-cor sma-bar-ro.

(3) The Tib. shows that the 'vistaraḥ' means three or four more stanzas of lines each beginning 'kvacit'.

(4) Metre : Śikhariṇī. Tib. (70. b. 5) : de ltar gaṅ zhig lhan-cig skyes-pai rnam-rtog daṅ bral dmigs med-par | sna thsogs hdi-dag raṅ dgas spyod-pai dgoṅs ldan mkhas-pa ni | de yi lag-na bde-gśegs go hphaṅ bdag chen rtsom-pa cher ldan-pa | rab dgas gzhan don-la dga mchog-gi bde-ba dam-pa legs-par gnas |

(5) Metre : Āryā.

(6) In the volume of Tanj. Rgyud (46), in which so many of the texts drawn on by our compiler are contained, I discovered a work of Dārika containing a passage closely related to the present extract, and probably representing the actual text before us in its original form. The work is a short treatise called Mahāguhyatattva-upadeśa (Tanj. Rg. 64b-63 b), and Dārika is stated at both the beginning and end of it to have 'come from' (vinirgata, byuṅ-ba) O-ti-ya-na or U-rgyan (Udyāna). At the end of this work occur the two following stanzas :
hkhor bar med-pai dṅos-po pai | byaṅ-chub-sems-kyi raṅ-bzhin bsgom |
gñi-gai raṅ-bzhin dbyer med-pa | sems-kyi raṅ-bzhin śes-nas ni ||

tathā *Keralī*-padair api |

tattvaṃ prakāśate śuddhaṃ prakāśāt[1] paramaṃ padaṃ |
tasmāl lakṣaṇayed[2] dhīmān niścalam sūkṣmamānasaṃ ||
yāvan nābhāsatām eti tāvad abhyāsam ānayet |
prabhāsvara-pade[3] prāpte svecchākāmas tu jāyate ||

tathā *Vilāsava*[67]*jra*-[4]pādair apy uktaṃ |

saṃkṣepato bodhicittarūpaṃ niṣpādayitavyaṃ pūrvam ahaṃ mātāpitṛsamāyogāj jātaḥ | tad bījaṃ | tatraivāhaṃ niṣpannaḥ | tasmāt siddho 'haṃ kevalaṃ smartavyaṃ |

tathātraiva *Sarvadevasamāgama*-tantr[e] nidarśitam |

yas tu sarvāṇi kāryāṇi prajñayā viniyojayet |
sā 'pi śūnyapade yojyā tapo hy etan mahātmanāṃ ||

tathā 'nyatra |

mano niyamayitvā tu lakṣitavyam alakṣaṇaṃ |
anena lakṣako yogī bhave[t] tattva parāyaṇaḥ ||
[5]pratidinam advayam asamaṃ yo 'niśam anusevate tattvā-
[graṃ |
vajropamam amalam asau kāyacchāyāmayaṃ labhate ||

sems-kyi rgyu-ba kun spaṅs te | mñam-pai rom-la gnas-par bya |
gsaṅ-ba chen-po gnas med-pa | rnal-ḥbyor-ba yi gsaṅ chen sbyor ||

I have added marks of omission after bhava eva, because though bhava is represented by dṅos-po there is nothing to represent ḥkhor-bar med pai ('uninterrupted' ?). The Tib. appears to assert the identity of this bhava with the nature of bodhicitta. The Ms. had mamarasī°; I have conjectured samarasīkṛ on the analogy of samarasīkaraṇa and on the authority of the Tib., st. 2 line 2. In the concluding words of the Sanskrit there is an evident correspondence of words, but not of construction; as the last two lines of Tib. seem to imply something like the following:

(yogaḥ) mahāgopyānilayaḥ syād | mahāgopyasya yoginaḥ ||

(1) Ms. contra metrum : tatpra°.

(2) Apparently a denominative coined metri gratia; lakṣaṇeya, Mhv. I 183 may be a similar formation.

(3) Compare the title of the third bhūmi, Prabhākarī; cf. Pañcak. IV. 14.

(4) Compare note to f. 70 below.

(5) The metre appears to be Āryā, but in the first line a short syllable, such as tu, is wanting.

Samāje[1] tu Bhagavān āha |
kāya-vā[68]k-cittavajrāṇāṃ[1] samayo 'yaṃ mahādbhutaḥ |
śaśvataḥ sarvabuddhānāṃ saṃrakṣyo vajradhāribhiḥ ||
yaś cemaṃ[2] samayaṃ rakṣed vajrasattvamahādyutiṃ |
kāyavāk-citta-rāgātmā buddho bhavati tatkṣaṇād iti ||
anyatra |
vajrasya sambodhanam ekam uktaṃ
vajrāṇane prāṇagataṃ dvitīyaṃ |
śrī-bodhicittākṣaraṇaṃ tṛtīyam[3]
etad dhi kalyāṇamahāvrataṃ ca ||
yaṃ rakṣate bhikṣur anantahetor
yaṃ kāmuko 'nveṣayate sukhārthaṃ |
tayos tu madhye 'dvayayogaratnaṃ
gṛhṇāti yaḥ so 'kṣayatāṃ praviṣṭaḥ ||
strīsaṅgahīnaṃ na hi mokṣasaukhyaṃ
strīsaṅgahīnaṃ na bhavāgni-duḥkhaṃ |
tasmāt subuddhyā suvicāracittā[4]
gṛ[69]hṇantu śiṣyāḥ pratibhāti yac ca ||
kāṣṭhād dhavis toyam apīndukāntād
dadhno ghṛtaṃ lohakulaṃ śilābhyaḥ |
strīyonisaṅgād avinaṣṭasaukhyaṃ
gṛhṇantu yogyās tad upāyayogaiḥ ||
ayantritaṃ dhyānavaśāt kadācit
śrī-bodhicittam patate 'bjamadhye |
jñātvā tu mudrāṃ suviśuddhacittāṃ
grāhyaṃ svavaktreṇa tadā 'bjamadhye ||
aśuddhamudrābjagataṃ hi cittaṃ
grāhyacchale † nāmikayā[5] † vinaṣṭe |

(1) Compare Pañcakr. I. 2, 5.
(2) °daṃ Ms.
(3) kṛtīyaṃ Ms.
(4) citvā Ms.
(5) grāhyaṃcchalenāmikayā Ms. Read perhaps nāyikayā.

ā[1]svādanā[r]thaṃ hy amṛtaṃ viśuddhaṃ
śrī-mantriṇā mṛtyuvināśanaṃ yad ‖ iti
tathā |
na rāgeṇa rajyate cittam na virāgeṇa virajyate[2] |
rāgārāga[ṃ] samaṃ kṛtvā mudrāsiddhis tu jāyate ‖
cittaṃ prajñāsvarūpeṇa[69*] tathaivopāyarūpakaṃ |
prajñopāyasvarūpeṇa saṃvittiḥ ⏓ prajāyate ‖ iti
śrī-*Kuddālī*-pādair *Advayasiddhāv*[3] uktaṃ |
sarvasaṃvittibhedena [4]advayadvayakalpanā |
prajñopāyamahāguhyaṃ samarasādhyam ucyate ‖
doṣāṇāṃ ca guṇānāṃ ca cittam ākāram ucyate |
tan-[5]nidhyaptiḥ paraṃ jñānaṃ nistaraṅgasvabhāvataḥ ‖
pātāla-guḍikā khaḍga-yakṣiṇī pādukāghaṭaṃ |
rasāñjanaṃ ca divyaṃ ca svayaṃ sidhyati nānyathā ‖
deśanāpadayogena Buddho[']dvaya ⏑[6] kalpitaḥ |
[7]paramārthācintyarūpeṇa na Buddho nāpi cādvayaḥ ‖
vāsanākṣayaḥ kartavyo yatnenāpi vipaścitā |
anyathā na ca śuddha[70]tvaṃ kalpāsaṃkhyeyakoṭibhiḥ ‖
niḥsvabhāvasvarūpeṇa prajñābhogas[8] tu saṃsthitaḥ |
upāyo bhāvajanako Bhadra-pādena deśitaḥ ‖
† [9]candra sūryo parāgeṣu prajñāvajraprayogataḥ |
viline † advaye jñāne buddhatvam iha-janmani ‖
† [10]paramāścoviṇā † pāda Indrabhūti[ḥ] † sa-Lakṣmibhiḥ |

(1) °svā° Ms.
(2) As each -ṇa spoils the metre, I have supposed the line to have been adapted by the compiler.
(3) The Advaya-siddhi-sādhana of T. Rgy. 45. 63-4 is a different work.
(4) °nādv° Ms.
(5) vyāptiṃ Ms.
(6) Lacuna marked in Ms. Read °yaśca?
(7) Anapaestic hypermetron.
(8) jño Ms.
(9) This stanza is probably corrupt; we may perhaps read °sūryau... vilīnāv. parāga is given by BR as meaning 'eclipse' but without 'Belegstelle'.
(10) This line, clearly corrupt, doubtless contains a reference to the sorceress Lakṣmīṃkarā, sister of Indrabhūti (Tāran. p. 325); also, as Prof. Poussin suggests, to Paramāśva (ibid. p. 106).

Vilāsavajra[1] † guḍarī † Padmācāryo mahākṛpaḥ ‖
Dharmapādasya kramato Bhadrapādaḥ samāgataḥ |
ekābhiprāya eteṣāṃ advayajñāna uttame ‖
trayodaśī ca vikhyātā bhūmir Vajradharī śubhā |
trikoṇākārasambhūtā Dharmodaya[2] iti smṛtā ‖
candrārkavārisampūrṇā prajñārūpā mahoj[j]valā |
saukhyāt sarvaṃ ma[71]hāsaukhyād buddhatvāvāptikā-[riṇī ‖
yogo 'yaṃ Bhadrapādena kathitaṃ mama līlayā |
samādhir amṛtaṃ nāma satyaṃ satyaṃ na cānyathā ‖ iti

Ghaṇṭāpādīya-Pañcakrame[3] 'py uktam | idānīm[4] maṇipūraka[5]-kramo abhidhīyate | *samaya*-[6]mudrā-*mahā*yoga-vidhānena vajrasyāgre[7] maṇau bodhicitte gate yādṛśaṃ sukham[8] utpadyate gurūpadeśatas tat samyak samupalakṣya sthirīkṛtya tanmayatām upanītaṃ[9] vajradharatvam ihaiva janmani saṃjanayati[10] niyatam evāvicāreṇeti |

dvitīyakramo[11] 'pi ! *ka*rākhyā-[12]mudrā-dvāreṇa pūrvavad upalakṣya sthiratāṃ gataṃ[13] bodhicittaṃ śāśvatarūpaṃ

(1) Vilāsavajra wrote a commentary on Nāmasaṃgīti, extant at Cambridge (Add. 1708). He appears to have lived at Ratnadvīpa (Cat. p. 204).

(2) This name does not correspond with the known enumerations of the bhūmis; cf. Dh-saṃgr p. 49.

(3) A short tract, preserved under the title *Pañcakramopadeśa* in RAS. Hodgson Ms. 35 (Cat. p. 28. 4). The present extract occurs in the Ms. (" H ") at 46. b. 7. Our Ms is called ' A '.

(4) °*nīṃ* A.

(5) maṇipūraka in a mystic sense (nābhi-cakra) in Haṃsa-up § *3*.

(6) See ' Gestes de l'officiant (A. Mus. Guimet ; Bibl. Et. VIII) p. 117, 103. *samāyo*° H.

(7) *vajrāgre* H.

(8) sukhaṃ sañjāyate tat sukhaṃ samyag upal° H.

(9) upagamya.

(10) jāyate A.

(11) me A.

(12) karma-mudrā prakāreṇopalabhya H.

(13) ānītam H.

paramārtha[1]-nirvi[72]kalpasvabhāvaṃ[2] jātaṃ sadvajradharatvaṃ sampādayatīti |

tṛtīyakramo 'pi ¦ pūrvānubhūtaṃ smaraṇasaṃbhūtaṃ *dharma*mudrā[3]-*mānasī*mudrā-prabhavaṃ samyaksthiratāṃ gataṃ vajradharatvaṃ janayat[ī]ti

caturthakramo 'pi ¦ *maṇipūrak*ākhya ucyate ¦ cittaṃ sarvagatam avalambanarahitaṃ sakalasthiracalasvabhāvaṃ traidhātukavyāpinī[4] – śūnyatā-mahāmudrā-samāliṅgitam acintyasvabhāvaṃ guruprasādād utpannaṃ sthirīkṛtaṃ mahāvajradharatvaṃ sampādayati sakalamahāmudrāsukhaṃ janayati ‖

Guhyāvalyāṃ[5] *Daüḍī*-pādair apy uktaṃ |

[6]tatrādau viramasya śeṣapadavīrāgasya madhyakṣaṇe
tyaktvā [73]strīsukham anyad akṣar[7]asukhaṃ gṛhṇāti yas [tanmayaḥ |
sa śrīmān ghanasāramudraṇavidhau vijño guror ājñayā
svānandāsavapānaghūrnitamanā nābhyeti mohaṃ su- [dhīḥ[8] ‖

(1) °rtharūpa H.

(2) kalpakatvam upagatam vajra° H.

(3) °drākhyā H.

(4) °nīṃ śūnyatāmma° °nīśūnyama° H.

(5) Comm. preserved in Camb. Add. 1699, II ("C"). A description of the Ms. (of AD. 1198) was given by me in the Or. series of the Palæogr. Soc. Pl. 81. Punctuation with half-daṇḍas is found in the Ms.

(6) Stanza 3 of the work. Metre : Śārdūlavikrīḍita.

(7) °yasukham C.

(8) Commentary (Cambridge, Add. 1699. II f. 4 a 1) : idānīṃ sampradāyavidaḥ prabhāvātiśayam āha | *tatrādau* ityādi | *tatra* sahajalakṣaṇe tasminn *ādau viramasya* cyutikṣaṇalakṣaṇasya *śeṣapadavirāgasya* āntyāvasthā ¦ ānanda ¦ paramānanda viramānandasya ca *madhyakṣaṇe* rāgavirāgayor madhyāvasthāyāṃ ¦ *tyaktva* vihāya ¦ *strīsukhaṃ* pūrvamudrādvaya-samadhigatakṣarasukhāt ¦ *anyad akṣayasukhaṃ* pūrvoktākṣaralakṣaṇaṃ *gṛhṇāti* ¦ sākṣāt kurute | sarvākāravaropeta-śūnyatāsamāliṅganatāḥ | *yas*tanmayas* tanmayī-bhavati ¦ sarvavikalpāpanayataḥ satatānandamayamūrtir avatiṣṭhate ¦ *sa śrīmān* ¦ sarvākāravarope-

* The Ms. now reads adva ra [this syllable marked for deletion] yas°. dva is a correction. The original reading was perhaps atha yas ... which was altered later to advayas by a corrector who forgot that *yas* was in the *mūla*.

[1]priyā-saṅgāt pūrvaṃ yad adhigatam ātyantikasukhaṃ
tad evedānīṃ cet kim anu varamudrādhigamanaṃ |
ihāste saṃvid[2] bāhya-sukhaviṣayād anyad aparaṃ
tataḥ ko 'py eṣo 'nyaḥ sahajasukha-śambhuḥ prabhavati[3] ||
[4]adhiṣṭhāne dhanye janita-vara[5]-karmaṇy api sure
prabhāvaḥ ko 'py esa dhvanayati tad antar vinihitaṃ |
prabhāvasyābhāvāt paśusadṛśayogeśvaranaraḥ
suro 'py antaḥśūnyo mṛduguruśilākalpitavapuḥ[6] ||

taśūnyatayā satatāliṅgitamūrtiḥ | sa eva *ghanasāramudraṇavidhau vijñaḥ* | bodhicittāyatana-viṣaye kathaṃ | *guror ājñayā* [4 b] savacanāvacanalakṣaṇayā ' phalam āha | *svānandāsavapānaghūrṇitamanāḥ* | sa hi ānandaḥ | sahajānandaḥ ' anāvaraṇamahāsukhalakṣaṇaḥ | sa evāsavo madyaṃ | tasya pānaṃ ' nirbharāsvādanaṃ ' tena ghūrṇitamanāḥ ' sarvavikalpāpagatamanāḥ ' *nābhyeti* ' punar nādhigacchati ' *mohaṃ* ' cyutikṣaṇalakṣaṇaṃ *sudhīḥ* sarvavikalpāpagamād anāvaraṇabuddhiḥ || 3 ||

(1) St. 11. Metre : Śikhariṇī.

(2) *vidvān svasu°* A.

(3) Comm. : idānīṃ bāhya- dvīndriyasamāpattisukhād anāvaraṇamahāsukhasyātiśayam ' āha | *priyāsaṅgād* ity ādi '*priyāsaṅgāt* karmasaṃkalpalakṣaṇāt ' *pūrvaṃ* tatsaṃbhogāvasthāyām ' *yad adhigatam* yad anugataṃ | *ātyantikasukhaṃ* ' [9 b] anyalaukikasukhāpekṣayā *tad eva* bāhya-sukham *idānīṃ cet* ' adhiṣṭhānāvasthāyām api tadā *kim anu* ' kim iti bāhyamudrāsukhānubhavanaṃ vihāya ' *varamudrādhigamanam* ' sarvākāravaropetaśūnyatānusaraṇaṃ yogīśvarāṇāṃ ' *iha* sarvākāravaropetaśūnyatāyām utpāditamahāsukhād adhikatvena *saṃvid* vā śaṃvid vā samyagjñānam | *āste* sambhavati ' *bāhyasukhaviṣayād anyad aparam* tato 'dhikam ' *tato* bāhyasukhāt ' *ko 'py eṣo' nyaḥ sahajasukhaśambhuḥ prabhavati* ' anāvaraṇamahāsukhasvayambhujñānalakṣaṇaḥ prakarṣeṇa pravartate || 11 ||

(4) St. 13.

(5) *°vaka°*.

(6) Comm. : idānīm adhiṣṭhāna-jñānādhiṣṭhānajñānaṃ ' sa dṛṣṭānvayavyatirekam āha ' *adhiṣṭhāna* ityādi ' adhiṣṭhāne samutpanne svādhiṣṭhānajñāne *dhanye* labdhātiśaye yogīśvare | tathā *janitavarakarmaṇy api sure* samāsāditapraśastakarmaṇy *api sure* [10b] śakrādau *prabhāvaḥ* ' sāmarthyātiśayaḥ ' *ko 'py eṣaḥ* ' anirvacanīyaḥ ' *dhvanayati* pratipādayati ' tata idantā nirdeśyā ' *antarvinihitaṃ tac* cetasi vyavasthitam ' *prabhāvasya* śrīgurujanitasy*ābhāvāt* asattvāt ' *paśusadṛśaḥ* prabhāvābhāvāt paśubhiḥ samānaḥ ' *yogeśvaranaraḥ* ' yogeśvaro 'pi pumān yathā *suro 'py antaḥśūnyaḥ* prabhāvarahito ' *mṛduguruśilā kalpitavapuḥ* ' mṛdu-bṛhat-kaṭhina-khaṇḍalakṣaṇa-śilākalpitavapuḥ ' tatsamānaśarīraḥ || 13 ||

A mystical meaning of svādhiṣṭhāna is given by Deussen Sechzig Up.

[74][1]ānandadvayamadhyajakṣaṇam [2]ati-kṣudraṃ na saṃ-[lakṣyate
tatkāle katham ākarotu manasā vajrābjayogāt padaṃ |
tasmād akṣarasaukhyam eva sujanair āśrīyate yatnataḥ
sthitvā tatra ciraṃ samāhitajano gṛhṇāti tattvam punaḥ[3] ‖
[4]dvidhā tattvajñānaṃ savacanam avācyaṃ[5] kim api ca
kramaty aṅgād ekaṃ yad aparam ito[6] na kramati ≚ |
dvayor ekatve yaḥ satataṃ avirodhāt[7] prabhavati
svataḥ siddhaḥ so 'yaṃ bhiduradhara-mārgottara-guruḥ[8] ‖

p. 675, occurring in the same passage of the Haṃsa-up., cited above f. 71. cf. Pañcakr. Ch. IV.

(1) api A.

(2) °ti comm.

(3) idānīṃ bāhyaprajñopāyāt ˈ sahajajñānodayadaurlabhyam āha | *ānandadvaya* ity ādi ˈ *ānandadvayamadhyajakṣaṇaṃ* sahajaṃ vyākhyātam eva | tat ksaṇam *atikṣudram* ˈ atyalpakālāvasthānāt ˈ ayaṃ sampradāyakair *na saṃlakṣyate* ˈ na samyag niścīyate | *tat-kāle* atikṣudre ˈ *katham akaroti* manasā ˈ katham ākalayati cetasā *vajrābjayogāt* dvīndriyasamāpattitaḥ | *padaṃ* mahāmudrāsthānaṃ *tasmāt* ˈ ṣaḍaṅgayogena ˈ *akṣarasaukhyam eva* bodhicittaniṣyandataḥ | [8 b] *sujanair* yogīśvaraiḥ | *āśrīyate yatnataḥ* yatnātiśayataḥ ˈ *sthitvā* avasthito bhūtvā *tatra* niṣyandāvasthāyām *ciraṃ* cirakālaṃ *samāhitajano* labdhasamādhānaḥ ˈ *gṛhṇāti* pratipadyate ˈ *tattvaṃ punas* tu yo bhavatīty arthaḥ ‖ 9 ‖

(4) St. 22.

(5) °canavācya° A.

(6) idam A.

(7) abhiyogāt, comm.

(8) Comm. : idānīṃ tattvajñānaprabhedam āha | *dvidhety* ādi | *dvidhā* dviḥprakāraṃ | tattvajñānaṃ tattvāvabodhaḥ ˈ [*sa*]*vacana*[*ṃ*] guruvaktrāt karṇamūlikayāvagataṃ ˈ *avācyaṃ* ca śrīguror avacanād eva | prabhāvātiśayāt tasmin niṣpannaṃ | *kim api* cāścaryajanakaṃ ˈ tacca dvitīyaṃ puruṣaviśeṣātiśaye ˈ *kramaty aṅgād ekaṃ* yathāyogena sambandhanīyaṃ na yathāsaṃkhyena ˈ ekaṃ dvitīyaṃ śrīguror aṅgāt saṃtānāt ˈ sacchiṣyasaṃtānaṃ yāti ˈ *yad aparam* prathamam [|] *itaḥ* kalyāṇamitrāt ˈ na tadaiva śiṣyasaṃtānaṃ yāti ˈ yad upadiṣṭaṃ ca śruticintābhāvanābalāt | kadācit tataḥ śiṣyaḥ phalam āsādaṃ [16 a] *dvayor ekatve yaḥ* ˈ anayor ekatve ˈ svādhiṣṭhānajñānotpādāt ˈ yam arthaṃ śiṣyasaṃtāne janayati tam evārthaṃ svavacanakramād api niṣpādayati | *satataṃ* ˈ nirantaraṃ ˈ *abhiyogād* yad yogātiśayāt *prabhavati* ˈ prakarṣeṇa niṣpādayati ˈ [*sv*]*ataḥ siddhaḥ* svayam eva niṣpannaḥ ˈ *so 'yam* sa evāyaṃ.

tathā *Yamāntaka-tantre* |
dhvajavīthīṃ tato dṛṣṭvā kṣīraṃ tatra prasādhayet |
kṣīrābhyāsayogena[1] mahāmudrāpi sidhyati |
tathā *Sarahapādaiḥ Prabandhe* 'py uktaṃ |
j[2]aï visaaṃhi ṇa ṇullanti†ai tamu†buddha[75]tumu†keṽu |
seü-rahia ṇaü aṅkurahi taru-sampatti ṇa jeṽu |
[3]aho gāḍhā loke paricitir iyaṃ vibhrama-vidhau
bhavād anyo mokṣaḥ pṛthag iti tam enaṃ mṛgayate |
abhūmi[ś] ce[d] dṛṣṭaḥ[4] sad asad†asadāgrāhatamasām†
idaṃtātītaṃ ca trijagad iti bhedaḥ katham ayaṃ ||
[5]yad yac chṛṇoti paśyati jighraty aśnāti vetti sa[ṃ]spṛśati |
gambhīrodāratayā tad avehi Samantabhadrābhaṃ ||
etā eva hi tā avehi vanitāḥ śrī-Vajra-nārī-gaṇair[6]
etān eva hi tān avehi puruṣāṃś Chrī-Māṇḍaleyān api |
etām eva hi tām avehi mahatīṃ śrī-Vajriṇaḥ svāṃ tanūm
evaṃ te prakṛtiprabhāsvaram idaṃ siddhaṃ jagannāṭa-[kaṃ ||
[7]śāste[76]ti śiṣya iti duḥkhasukhaṃ tatheti
janmeti nāśa iti karma phalaṃ tatheti |
kiṃ vistareṇa bhuvanatrayam e[va] tasya
līlāyitaṃ Bhagavataḥ Surateśvarasya ||
tathā coktaṃ *Devendraparipṛcchā-tantre*[8] |

bhidura-dharamārgottaraguruḥ | mahāvajramārgātiśayena śrīguru-śabdābhidheyaḥ || 22 ||

Bhidura has hitherto been found in Lexx. only, with the meaning of vajra.

(1) Scan bhiāsa? On Mahāmudrā see Pañcakr. VI. 28, id. ṭipp. ad 50 b. and Sar. Dās p. 831 quoted below.

(2) On this verse see the Appendix.

(3) Metre: Śikhariṇī

(4) °ṣṭā? with idantā° cf. Sarvad. 14. 6 and comm. on Guhyāv. 11. supra.

(5) Metre: Āryā.

(6) °ṇār Ms.

(7) Metre: Vasantatilaka.

(8) The present passage (St. 1-4) is also quoted in Maitreyanātha's comm. on the Caturmudrānvaya .... nirdeśa of which I discovered a fragment;

e-kāras tu bhaven mātā va-kāras tu pitā smṛtaḥ |
bindus tatra bhaved yogaḥ sa yogaḥ paramākṣaraḥ[1] ||
e-kāras tu bhaved prajñā va-kāraḥ Suratādhipaḥ |
binduś cānāhataṃ tattvaṃ taj-jātāny[2] akṣarāṇi ca[3] ||
yo vijānāti tattvajño dharmamudrākṣaradvayaṃ[4] |
sa bhavet sarvasattvānāṃ dharmacakrapravartakaḥ ||
yo 'viditvā paṭhen nityam akṣaradvitayaṃ janaḥ |
sa bāhyo Buddha-dharmāṇāṃ dhanivad[5] bhogavarjitaḥ ||

ta[77]thā |

niṣpīḍya kamale vajraṃ bodhicittaṃ ca notsṛjet |
trailokyaṃ tanmayaṃ kartuṃ vaidyavākyaṃ na laṅghayet ||
ākāśe śaśisaṃkāśaṃ vīram brahmāṇḍagocaraṃ |
dhyāyād dvayodaye bhūtam advaitapadadāyakam | iti ||

tathā |

śukrākṣaraṇayogena bhāvayet paramākṣaraṃ |
adhāre cyutim āpanne ādheyasya virāgatā ||

pustake *Ārya-deva*-pādair bhāvanopadeśaḥ spaṣṭākṣareṇoktaḥ |

udyāne vijane śrāvakādi†uktaṃ śa†rahite paramārthasatyālambanapūrvakaṃ *svādhiṣṭhāna*krameṇa vajrasattvarūpam ātmānaṃ niṣpādya prathamarūpādi-trividhaviṣayam āsvādya tad anu śodhanādividhinā sa[78]rvāhāram abhisa[ṃ]skṛti-siddham adhyātma-kuṇḍam anusmṛtyātmākṛtiṃ samādhisattvasya mukhe triśikhāgniṃ[6] juhomīty ahaṃkāram utpādyābhyavaharati | tataḥ sukhena pariṇāmati rasāyanaṃ ca bhavati | evaṃ kāyavajraṃ saṃtar-

now Camb. Univ. Library or. 149. fol. 2 a 3. Variants of this Ms. (C) are noted below. Same extract in Nāma-saṃg.-ṭipp. ad. 55.

(1) ādbhutaḥ C.

(2) jñātani C.

(3) C. adds a third stanza, again giving the mystic meaning of E-VA-M. Compare the Prakrit verse evaṃ-kāro' at f. 62. above.

(4) Prof. Poussin compares Pañcakr. III p. 34. 56.

(5) So C.; A. unmetrically *anthāniva* (?)

(6) Pañcakr. I. 225.

pya yāṃ kāṃcit[1] svābhaprajñārūpeṇa sarvālaṃkṛtagātrā trivali-taraṅgabhaṅgābhirāmā atyantakṛśa[2]madhyaroma-raj[j]v-antaritavipulagambhīranābhideśā jaghana-ghana-nitamba-stabdhaśṛṅgāra-lalita-komalagati-sasmita-vadanā saumyadṛṣṭyā mahāsukhānurāgaṇatayā 'ṅke vyavasthitā | tato "mahāsiddhiṃ niṣpādayāmī"ti dṛḍhāhaṃkāram u[79]tpādyāliṅganacumbanacūṣaṇa-kucagrahaṇa-pulakatāḍana - daśananakhadānamardana - śītkāra-kokila-bhṛṅganāda-nāḍīsaṃcodanādikaṃ kṛtvā śūcī-kurparādi-karaṇa-pramodanatayā pracalitamuktāhāravalaya-kaṭaka-keyūranūpura-vajra-padma-saṃgharṣaṇāt prajñopāya-samāpattyā skandhādisvabhāvāt sarva-tathāgatā[nā]ṃ mūrdhānam ārabhya dvāsaptati-nāḍīsahasrāṇi[3] nirjharadhārākāreṇ†ālikālidra † vibhūya rāga-virāga-madhyarāga-krameṇa tataḥ prajñāpāramitādi-svarūpān pratyātmavedyān karoti | evaṃ śrī-Mahāsukhasamādhim[4] abhyasya prāptotkarṣo yogī tatraiva gaṇamaṇḍale nigrahānugrahe[80]ṇa sattvān paripācayet | evam punaḥ punar bhūtakoṭim praviśya punaḥ punar hy utthāya pañca tathāgatarūpān pañca kāmaguṇān āsvādayati yathā na mlāyate manaḥ [|] tato nirvikalpo mahāyogī svātmanaḥ sarvabhāvasvabhāvapratipādanāya loke garhitaṃ viśodhya pra[c]channe pradeśe sthitvā 'bhyavaharati | tathā ca mudrābandho na maṇḍalaṃ na caityaṃ na ca pustakavācanaṃ na kāyakleśaṃ[5] na paṭakāṣṭhapāṣāṇapratimāṃ praṇamati na Śrāvaka-Pratyekabuddhaṃ na tithinakṣatramuhūrtakālāpekṣaṇaṃ karoti | sarvaṃ etad adhyātmanaiva sampādayati [||]

(1) Sic Ms.; yā kācit ? for svābh° Poussin compares *ibid.* l. 55.
(2) kṛṣa Ms.
(3) Cf. Jolly, Medecin p. 44. 2.
(4) Cf. Pañcakr. II. 1.
(5) śaḥ Ms.

vane bhikṣām bhramen nityaṃ sādhako dṛḍhaniścayaḥ |
dadati bha[81]yasaṃtrastā bhojanaṃ daivyamaṇḍitam ||
atikramet trivajrātmā nāśaṃ vajrākṣaraṃ bhavet |
surīṃ nārīm[1] mahāyakṣīm asurīṃ mānuṣīṃ api ||
prāpya vidyāvratam kāryaṃ trivajrajñānasevitam | iti |

evaṃ laukikadhyānam apanīya manorājyam apahāya sadāpraruditamanā[2] yoginībiḥ saha ramamāṇo yathā rājā *Indrabhūtis*[3] tadvat kalevaram parivartya vrajakāyo bhūtvā 'ntaḥpureṇa sahāntardhāyāṣṭaguṇaiśvaryaguṇānvito buddhakṣetrād buddhakṣetraṃ gacchati |

yathoktam *Mūlasūtre* |

sarvadevopabhogais tu sevyamāno yathāsukham |
svādhidaivatayogena svam atmānaṃ prapūjayet[4] ||

*Sarvadevamāgama*tantre[82] 'py āha |

dvayendriya-samāpa[t]tyā dhyeyo[5] sa vidhir antare |
harṣacittaṃ muneḥ siddhau mahāsukham iti smṛ[ta]ṃ ||

tathā sevayan pañca kāmaguṇān pañcajñānārthī rāgiṇaḥ sadeti |

evaṃ buddho bhavec chīgraṃ mahājñānodadhiprabhuḥ |

yaḥ punar aśaktito vā svarucyā[6] vā vidyāvrataṃ na carati tena jñānamudrāsamāpattyā[7] bhāvanīyaṃ | tad avatāryate | parvatādi-mano['']nukūle deśe yakṣiṇīkiṅkarādīni bhaktasarāvanimittaṃ sādhayet | athottarasādhakād vā

(1) rīṃ Ms.
(2) Final syllable indistinct.
(3) The following (corrupt) passage from the *Dohakośa-pañjika* (Calc. Ms. 24. 5) shows the reputation of I. as a hedonist: *yadā Indrabhati-pādena ... khāne pānena pañcakāmopabhoge suratakriḍā.* Cf. Pañcakr. III. ṭip. l. 77.
(4) See Poussin's Bouddhisme p. 155. n. 6.
(5) dhyā yā Ms. Perhaps jyāyān [V. P.].
(6) °rūcyā Ms. Possibly for asvarucyā.
(7) Possibly so called in contradistinction to the practices enjoined above, these being apparently designated karmamudrā (Śar. Ch. Das, Tib. Dict. p. 831, col. 1 fin); cf. 90 infra, med, and Pañcakr. p. 34 supra cit.

mahāsa[t]tre vā bhakta-sarāvamātraṃ niṣpādya *prathamaṃ* tāvad sādhakenānādisāṃsārikaduḥkham anusmṛtya nirvāṇasukhakāṅkṣayā sarvasaṅgapari[83]tyāginā bhavitavyaṃ | antaśo rājyaiśvarye 'pi duḥkha[1]saṃjñinā bhavitavyam | *dvitīyaṃ* tilamātreṣv api vastuṣu parigrahabuddhiṃ tyajet | *tṛtīyaṃ* paramārthasatyaṃ saṃdhāya kāyajīvitanirapekṣeṇa bhavitavyaṃ | *caturthaṃ* yathoktaṃ *Samādhirāja*sūtre |

tasmāt tarhi kumāra bodhisattvena mahāsattvena imaṃ samādhim ākāṅkṣatā kṣipraṃ[2] cānuttarāṃ saṃyaksaṃbodhim abhisaṃboddhukāmena kāyajīvitānadhyavasitena bhavitavyam | tathā laukikāṣṭasiddhayaś ca na prārthayitavyāḥ vikṣepatvād vaivartikatvāc ca ||

tathā coktaṃ *Guhyasiddhau*[3]

prayogādī[ṃ]ś ca tattvena[4] varjayet tattvavit sadā |
vajrasattvasyāhaṃkāraṃ[5] muktvā nānya[84]tra kārayet ||
prayogo 'pi na budhyeta śuddhatattvavyavasthitaiḥ |
nairātmyapadayogena yāvat tat pratyavekṣyate ||
niḥsvabhāvapadasthasya divyopāyānvitasya[6] ca |
sidhyate nirvicāreṇa yat kiṃcit kalpanoditaṃ[7] ||
bhāvanāyoga-sāmarthyāt svayam evopatiṣṭhate |
tat sarvaṃ kṣaṇamātreṇa yat kiṃci[t] siddhilakṣaṇam[8] | iti

(1) °*khaṃ* Ms.

(2) °*prapañca* Ms.

(3) Quoted above, 50. The present passage = T. Rg. 46. 23. a 2 See below note 8.

(4) Probably yatnena : see Tib.

(5) Ms. (unmetrically) tvaṃ tadrūpaṃkkrūram, where drū must be corrupted from ha and ṃkkū for ṅkā. Our correction though it gives a line metrically rare (Hopkins, Great Epic p. 452) is substantially certain in view of the Tib. : rdo-rje sems-dpai ṅa-rgyal-ñid.

(6) °yā pratasya Ms ; but Tib. ldan-pa ' provided with '.

(7) °cod° Ms. Tib. *h*byuṅ.

(8) The Tibetan version of these four stanzas runs thus :
sbyor-ba-la sogs hbad-pa yis | de-ñid-rig-par rtag-tu spaṅ |
rdo-rjes sems dpai ṅa-rgyal ñid | spaṅs-nas gzhan-du mi byao ||

ato bāhyāṅganām apanīya[1] hṛdgatajñānamudrayā saha samāpattyā 'śīghrataraṃ mahāvajrapadaṃ niṣpādayāmīti' sāhasam avalambya | ekākinā gurūpadeśato dhyātavyaṃ |

ato yatnena kuśalavighātahetavaḥ parihartavyāḥ vikṣepopaśamāya *Bhusukra*caryām ā[85]cared | anena krameṇa | 'bhu' iti bhuktvā | 'su' iti suptvā 'kra' iti † kratiṃ † gatvā tanmātram eva smarati | unmattavratena vā caritavyaṃ |

yathoktaṃ *Guhyasiddhau* |

unmattarūpam āsthāya maunībhūtvā samāhitaḥ |
svādhidaivatayogena paryaṭeta[2] piśācavat ||
bhaikṣaparyaṭanārthāya na pātra[ṃ] saṃgrahed[3] vratī |
bhuktojjhitaṃ tu saṃgṛhya rathyākarparamallakaṃ ||
tatraiva paryaṭeta bhikṣāṃ yatamānaṃ tu bhakṣayet |
bhakṣayitvā tu[4] tat tasmiṃs tṛptas tatraiva tat tyajet ||
kaupīnaṃ tu tato dhāryaṃ sphuṭitaṃ jarjarīkṛtam |
digambaro 'thavā bhūtvā paryaṭeta[5] yathecchayā ||

Sarvarahasya-tantre 'py uktaṃ

[6]ye tu[7] nairātmyasambhūtā advayajñānasambhavāḥ |
iṣṭā[86]niṣṭa-vinirmuktā na kiṃcit praṇamanti te ||

dag-pa-de-ñid-la gnas-pas | sbyor-ba rnams kyaṅ mi bya ste |
dam thsig dag ni ñams par ḥgyur | ñams pas yid ni sdug-bsṅal ḥthob ||
bdag-med rnal-ḥbyor ldan-pa yi | ji srid de la stogs gyur-pas |
dṅos-med go ḥphaṅ-la gnas nas | thabs bzaṅ dag daṅ ldan-pa yi ||
rtog-las gaṅ zhig ḥbyuṅ-ba-rnams | ma brtag-par ni ḥbyuṅ-bar ḥgyur |
bsgom byai sbyor-bai stobs-kyis ni | dṅos grub-mthsan ñid gaṅ ci 'aṅ-ruṅ ||

(1) Cf. Pañcakr. p. 34, ll. 45-47, 76.

(2) parghaṭet Ms.

(3) grah is not found elsewhere as a simple verb of 1st conj.; but the form can hardly be due to the copyist.

(4) Ms. tta.

(5) Ms. °ṭed.

(6) Kanj. Rg. 8. 207. b. 1. (verse 3 of the tantra).
yaṅ dag bdag med las byuṅ zhiṅ | gñis med ye śes las byuṅ ba |
sdug daṅ mi sdug rnam spaṅs pa | ci la 'aṅ phyag ni mi thsal to |

(7) tta Ms.

ityādi vistaraḥ

maunaṃ hi śīghram eva tattvam uddīpayati[1] ' ato yatnatas tad vihitavyaṃ |

yathoktaṃ *Mahāmāyottara*-tantre |

⏓ ⏑ ṣaṇmāsato 'vaśyam mūkībhāvaprasaṅgataḥ |
dīpyate 'sau mahāyogī yoginībhir upāsitaḥ ‖

antaśo bhikṣāyā alābhe 'pi yoginā saumanasyam eva kartavyaṃ tattvabhāvanā ca |

yad uktaṃ *Buddhakāpālatantre* |

yo[2] hi tyakte yogī bhavet tattvaparāyaṇaḥ ' sa tu na hi śūnyatābhāvam dadātītyādi vistaraḥ '

nirvikalpo yadā vīraḥ sthitiṃ hitvā tu laukikīṃ |
ācare[t] sarvakāryāṇi buddhāḥ paśyanti[3] taṃ sadā ‖
bālavad vicared yu[87]ktyā sarvata[ś] chinnasaṃśayaḥ |
nirābhāso[4] yadā yogī tadā varṣanti saṃpadaḥ ‖
aśeṣapāpayuktānāṃ mohāvaraṇa-susthitā[ḥ] |
unmattavratayogena ṣaṇmāsāmoghasiddhayaḥ ‖
sarvabuddhān svayaṃ paśyet sarvakāmaiḥ prapūryate |
na kṣīṇo na ca hānitvaṃ svecchāyur jāyate vapuḥ ‖
⏑ gambhīrapadaṃ nityaṃ gacchaṃs tiṣṭhan niṣaṇḍakaḥ[5] |
prabhāsvaravijñāna kauśalyād
yogināṃ lakṣaṇe sadā |
anenaiva hi yogena cittaratnaṃ dṛḍhībhavet |
adhiṣṭhānaṃ ca kurvanti buddhā bodhipratiṣṭhitāḥ |

(1) Ex conj.; cf. *dīpyate* below. *udīpay°* Ms. Prof. Poussin contrasts the teaching of Mhvagga IV. I. § 13. *vihit°* for *vidhātavyaṃ?*

(2) *yā* Ms.

(3) Compare the sūtra ap. Śikṣās. 201. 14; *buddhā bhagavantaḥ .... mama sākṣiṇaḥ.*

(4) Free from false semblance; cf. Laṅkāv. I. 48. quoted below. Typical ābhāsās are the doctrines of the Śrāvaka-and Pratyeka-buddha- yānas and of absolute heretics (tīrthikas) ibid. 55. 3.

(5) Sic Ms. Read *niṣaṇṇakaḥ* given by Wilson (not in B.[2]) as adj = *niṣaṇṇa.*

(6) Cf. Pañcakr. V. 1 et al.

evaṃ † bhūnivistas[1] † tu bhāvayed bhāvatatparaḥ ||
yāvan na khidyate cittam samāhitamanāḥ sudhīḥ |
syannas tu [88] paryaṭet paścād yathārucitaceṣṭitaḥ ||
bhāvayan vipulām bodhim īṣad unmīliteksaṇa[ḥ] |
hasan jalpan kvacit tiṣṭhan kvacit kuryāt pravartanaṃ |
bhāvanāsaktacittas[2] tu yathā khedo na jāyate ||
evaṃ samādhiyuktasya nirvikalpasya mantriṇa[ḥ] |
kālāvadhiṃ parityajya sidhyate 'nuttaraṃ padam | iti

evaṃ mṛdumadhyādhimātra-bhedena vayasānurūpeṇa pakṣād vā māsād vā yāvat ṣaṇmāsād vā 'bhyasyamānasya mahāmudrāsiddhinimittam upajāyate[3] |

tatredaṃ nimittaṃ |
sūkṣmarūpaṃ laghusparśaṃ vyāptisamprāptam eva ca |
[4]prakāśaṃ caiva sthairyaṃ ca vaśitvaṃ kāmāvasānikam |
iti | [89]

punar api svapna-nimittam[5] āha śrī-*Guhyasamāja*-mahāyogatantre |
bodhijñānāgrasamprāptaṃ paśyate buddhasuprabhaṃ |
buddhasambhogakāyaṃ[6] ca ātmānaṃ laghu paśyati ||
traidhātukamahāsattvaiḥ pūjyamānaṃ ca paśyati |
buddhaiś ca bodhisattvaiś ca pañca kāmaguṇai[r] dhru-[vaṃ ||
pūjitam paśyate nityaṃ mahājñānasamaprabhaṃ |
vajrasattvamahāvidyaṃ vajrasattvamahāyaśaṃ ||
svabimbaṃ paśyate svapne guhyavajramahāśayaḥ |
praṇamanti mahābuddhā bodhisattvāś ca vajriṇaḥ |
drakṣyanti[7] īdṛśān svapnān kāyavākcittasiddhidān ||

(1) *sic : lege* bhūminiviṣṭas ?
(2) °śakta Ms.
(3) Cf. Pañcakr. VI. 28.
(4) This line is unmetrical in its present form : should we read vaśi ?
(5) Prof. Poussin compares Wassil. Buddh. 213 (195).
(6) *cātm°* Ms.
(7) *kṣantīdṛ* Ms.

sarvālaṃkārasampūrṇā[ṃ] surakanyāṃ manoramāṃ |
dārakaṃ dārikām paśyet sa siddhim adhi[90]gacchati ‖
daśa-diksarvabuddhānāṃ kṣetraṃ ≃ paśyate dhruvaṃ |
dadāti dṛṣṭacittātmā dharmagañja[ṃ] manoramam |
dharmacakragataṃ kāyaṃ sarvasattvaiḥ parivṛtam[1] ‖
paśyate yogāśaye dhyānavajrapratiṣṭhita iti ‖

punar apy adhyātma-*nimittam* āha |
prathamaṃ [2]marīcikākāraṃ dvitīyaṃ dhūmrasaṃnibhaṃ |
tṛtīyaṃ khadyotākāraṃ[3] caturthaṃ dīpam ujjvalam |
pañcamaṃ tu sadālokaṃ nirabhragaganaprabhaṃ ‖ iti

tasmāt karmamūdrā upāyatrayabhedena mṛdu-madhyādhimātrat[ay]āvagantavyā | † [4]sarve caitye pṛthakjanāvasthāyātma vā vaivarttikā | ity āmnāyaḥ | evaṃ krameṇa yathā rūcyā sādara-nirantara-dirghakālābhyāse[91]na[5] mahāmudrāsiddhir iti

na punar jñānamātreṇa | tathā cācāryā-*Śākyamitra*-pādair apy uktaṃ |
[6]yathāgnir dārumadhyastho nottiṣṭhen manthanād vinā |
tathābhyāsād vinā bodhir jāyate neha-janmani ‖

tathā *Kambalāmbara*-padair apy uktaṃ |
na dharmo dharma[7]—prāptyai bhavaty aparibhāvitaḥ ‖
kim u pītaṃ † chinaty ambu dṛṣṭāṃ[8] † śravaṇadarśanaiḥ |
vargeṇātra[9] kim uktena bhāvyate yadi kenacit |

(1) For the prosody compare Çikshās. Intr. p. XX.

(2) Anapaestic hypermetron ut saepe.

(3) °*takākā* Ms.

(4) This *āmnāya* seems to be quite corrupt. One might make a śloka by reading: sarve caite pṛthagjanā anavasthā vivarttikāḥ. With the proposed reading vivarttikāḥ compare Mhv. I. 80. 4.

(5) Prof. Poussin, Bouddhisme, index, s. v. sādara°.

(6) Pañcakr. III. 86.

(7) samprā° ? for metre.

(8) Perhaps dṛṣṭaṃ śravaṇa-daṃśanaiḥ ? The mouth and ear cannot *see* a colour.

(9) vargga nā° Ms.

viṣāṇam api dṛśyeta śaśāśvayoḥ śiroruhe |
maṇḍūko 'pi jaṭābhāra-bhāsuro † tambha † dhūṣaraḥ |
suklayajñopavītaś ca skandhārpita-kamaṇḍaluḥ ||

yathoktaṃ *Laṅkāvatāra*-sūtre[1] |

anupūrveṇa bhūmikramasāmādhi-viṣayāṇu[92]gamatayā [2]traidhātukaṃ[3] svacittaṃ māyādhimuktitaḥ pratibhāvayamānā māyopamasamādhiṃ pratilabhante[4] svacittanirābhāsāvatāraṇamātreṇa[5] prajñāpāramitāvihārānuprāptā utpādādikriyāyogarahitāḥ[6] samādhivajrabimbopamaṃ tathāgatakāyanugatam[7]... balābhijñā[8]vaśitākṛpākaruṇopāyamaṇḍitaṃ sarvabuddhakṣetra-tīrthyāyatanotpannaṃ[9] cittamanovijñānarahitaṃ parā[10]vṛttyanuśayapūrvakaṃ tathāgatakāyaṃ Mahāmate bodhisattvāḥ pratilapsyante | tasmāt tarhi Mahāmate bodhisattvair mahāsattvaiḥ tathāgatakāyānugamapratilābhibhiḥ skandhadhātvāyatana-citta-hetupratyaya-kriyāyogo[93]tpādasthitibhaṅgavikalpaprapañcarahitair[11] bhavitavyam[12] iti |

Kambalāmbara-pādair apy uktam *Adhyātmasādhane* |

sthūlaṃ śabdamayaṃ prāhuḥ sūkṣmaṃ cittamayaṃ tathā |
cintayā rahitaṃ yat tad yogināṃ paramaṃ padaṃ ||

tathā ca śrī-*Hevajre* |

(1) Ed. BTSI. Fasc. I. 48. 10 (B), collated with Camb. Add. 915. f. 17 b. (C^1) and Add. 1607. 25 b (C^2).
(2) °manatayā B.
(3) °kasvacittatayā B adhimu° B. C.
(4) °tam 8 B.
(5) mātrāvatāreṇa B. C.
(6) °tāprāptā A.
(7) tāthatānirmāṇānugataṃ added in B. C.
(8) jñā B. C.
(9) tīthā A. nopagamaṃ svaci° B. C.
(10) °dhṛtānnaśayap° A vṛtyānuśrayānup° (vṛtty° C^2) B. C.
(11) Sic B. C.; *tena* A.; but above C^2 reads bodhisatvena corrected to °tvair.
(12) bhavitavyaṃ cittamatrānusāribhiḥ Laṅkāv. text.

śrī-kāram advayaṃ jñānam[1] *heti* hetvādiśūnyatā |
ru-kārāpagataṃ vyūhaṃ *ka* iti na kvaci[t] sthitaṃ ||
tathā ca *Saptaśatikā*[*yā*]*ṃ Prajñāpāramitāyāṃ* |
yo 'nupalambhaḥ sarvadharmāṇaṃ sā prajñāpāramitā ||
tathā |
āśrayasya parāvṛttiḥ sarvasaṃkalpavarjitā |
jñānaṃ lokattaraṃ caitad dharmakāyo mahāmuneḥ ||
vajraṃ tad vajrasattvo 'sau Buddho bodhir anuttarā |
sarvayogā[94]tiyogānām ayaṃ yogo niruttaraḥ ||
eṣa mukhyatamo yogas *Tattvasaṃgrahaniścaye*[2] |
*Mahāsamaya*tattve[3] ca śrīmad-*Vajrābhiśekhare* ||
Mahāmāyātisamaye śrīmad-*Buddhasamāgame* |
Paramādye mahātantre śrīmad-*Vajramahāsukhe* ||
śrī-*Samāja* ⏑ – *tantre*[4] cāyaṃ yogī niruttaraḥ
kathitaś *Cittavajreṇa* sarvasiddhiprasādhakaḥ |
ye 'trātītaviparyāsā bhavanti jinasūnavaḥ |
te bhavanty acirād eva trailokyaguravo jinā | iti ||
śrī-*Saṃvare* 'py āha |
sarvataḥ pāṇipādādyaṃ sarvato 'kṣiśiromukham[5] |
sarvataḥ śrutimān loke sarvam āvṛtya tiṣṭhati ||
eṣa svābhāvikaḥ kāyaḥ śūnyatākaruṇādvayaḥ |
napunsa[95]ka iti khyāto yuganaddha[6] iti kvacit ||

(1) *ha iti* (contra metrum) Ms., to represent more fully the mystic word śrī Heruka (name of a tantrik divinity). Similar explanation of Heruka in Abhidhānottarottara Paris Ms., fol. 6 a [L. V. P.].

(2) A Tattvasaṃgraha is referred to by Tāranātha p. 276. Camb. Add. 1653 is perhaps a different work.

(3) A book (or books) called Mahāsamaya is described by Wassiliev (Buddh. p. 176 [163]) and a Mahās°-*rite* is referred to in the Rājataraṅgiṇī VII, 279, 523 (cf. Stein, ad locc.). A *Samaya* is mentioned above, fol. 3. 14.

With the title Buddhasamāgama the Sarvadevasamāgama (sup. 67) may be compared.

(4) Cf. supra f. 67. The metre may be completed by reading °mahātantre.

(5) Ex conj. °*śiro*° Ms.

(6) Pañcakr. § VI.

nirāvaraṇadharmeṇa skandhādīnām iha sthiteḥ |
sarvamaṇḍalam evedam ādhārādheyalakṣaṇam ||

tasmād evaṃ krameṇa sa hi tattvayogī sakalasamāropavyāvṛttirūpatvāt | tat-tadāropavyāvṛttyā pañcākārābhisambodhisvabhāvaḥ sakalamāṇḍaleya-devatātmaka iti tad-ātmako bhūtvā ekalolībhāvena samastabhedāparāmarśād[1] ā saṃsāram anabhilāpyānabhilāpyair bodhisattva[2]tathāgatamantramudrākoṭi[bhi]r avikalpo 'pi san dharmadeśanādidvāreṇa sarvasattvānāṃ sarvāśām[3] paripūrayati | tadādhimātrādhimātrakrame sthito bha[96]vatī[4] | nirvikalpasattvārthasampādakatvāt cintāmaṇir ivākampya[ḥ] sarvasaṃkalpavāyubhiḥ | tathā sthito[5] sattvānām aśeṣāśāprapūrakaḥ ||

imam evārthaṃ dyotayann āha śrī-*Guhyasamāja*-mahāyogatantre |

sarva-tathāgatā varṇayanti |
aha Vajra aho Vajra aho Vajrasya deśanā |
yatra na kāyavākcittaṃ tatra rūpaṃ prabhāvyate | iti ||

tathā ca *Hastikakṣ[y]a*-sūtre |
na cātra tathatā na tathāgato 'sti |
rūpaṃ hi saṃdṛśyati sarvaloke |

Śāntideva-pādair apy uktam |
[6]yathā gāruḍika[ḥ] stambhaṃ sādhayitvā vināśyati |
sa tasmiṃś ciranaṣṭe 'pi viṣādīn upaśāmayet ||
[7]cintāmaṇih kalpatarur yathe[97][c]chāparipūraṇaḥ |
vineyapraṇidhānābhyāṃ jina-bimbaṃ tathaikṣate ||

(1) marṣād Ms.
(2) satve Ms.
(3) Ex conj. : cf. infra ; sarvāṇam Ms.
(4) Sic Ms. : read bhavatīti ?
(5) Sic : sthito 'pi ?
(6) Bodhic. IX. 37. Correct p. VIII. n. 4 of my text of Śikṣās., accordingly. gār° viṣatattvavit Bcp. ad. loc.
(7) ibid. 36.

evaṃ ≚ sarvatantreṣu mantratattvam idaṃ paraṃ |
abhyūhyaṃ deśitaṃ nāthair vineyāśānuvartibhiḥ ||
mantratattvam[1] idaṃ jñātum abhavyā ye tu tān prati |
nirdiṣṭā candrasūryādikrameṇotpattibhāvanā | iti ||

evam bhāvayamānasya nāpattir nāpattisthānaṃ vā |

tathā *cāha* |

saṃkalpo bodhisattvānāṃ śubhaṃ vā yadi vā 'śubhaṃ |
sarvaṃ kalyāṇatām eti teṣāṃ vaśyaṃ yato manaḥ ||
tasmāt parahitaṃ sarvaṃ kriyate yat kṛpātmakaiḥ |
karma taddeśanaṃ sarvaṃ sambuddhaiḥ parikīrtyate ||

tathā |

mātā ca sarvabuddhasya vibhoḥ ... kāmaya, naiva lipyate |
sidhyate tasya buddhatvaṃ nirvikalpasya dhīmataḥ ||

tathā |

ānantaryakṛtaḥ sattvā mahāpāpakṛto 'pi ye |
prāṇātipātinaḥ sattvā mṛṣāvādaratāś ca ye |
viṇmūtrāhārakṛtyasthā bhavyās te khalu sādhane ||

yathokta[ṃ] *Karmāvaraṇapratiprasrabdhi*-sūtre[2] | tadyathā 'nyatamo bhiksur abrahmacarya-puruṣavadha-[3]pārājikatvam āpannaḥ | paścāt saṃvignamanāḥ saṃtapyamānahṛdaya unmattaka iva vihāreṇa vihāraṃ grāmeṇa gramaṃ rathyādigato 'pi tatpāpaṃ sarvajanasamakṣaṃ samprakāśayan | « muṣito 'smi muṣito 'smīti » hāhākāram muhur muhuḥ kurvan na tat-pāpadeśanābalenordhvam anuvacaṃs[4] tat-karma tanūkaroti sma | tasyālabdham

(1) Cf. Pañcakr. II. 25 (prose), 35.

(2) Our Ms. reads prasuvi (for srabi) and the Tib. of K. Mdo XVI. 19. °pratisrabdi° (sic : Feer's °saraṇa° is wrong). I cannot find the passage in the Tib. : but the Chinese (so Mr Wogihara tells me) has a similar incident.

(3) °yārājikatvayāp° Ms. The abstract form is new (both to Sk. and Pali).

(4) Ex conj. : Ms. kurvanna tāpa ... nodvamanu yacantatk°. Possibly : balena udvaman ... yāvat ... tatk°.

eva saṃ[99]taptacetasaḥ sato 'nyatamenānabhijñālābhinā[1] bodhisattvena tathā tathā gambhīro dharmo deśito yenāsau sarveṇa sarvaṃ tat pāpam unmūlya[2] sarvadharmanairātmyaprativedhād anutpattidharmakṣāntilābhī bhūta iti sarvāpattivinodanaḥ sarvakarmaviśodhanaś cāyam gambhīradharmādhimokṣa ity evaṃ boddhavyam |

yathoktaṃ *Tathāgataguhyakośa*-sūtre[3] |

yaḥ Kāśyapa pitā syāt pratyekabuddhaś ca taṃ jīvitād vyaparopayed idam agryaṃ prāṇātipātānām | idam agryam adattādānānāṃ yaduta ratnatraya-dravyāpaharaṇatā | idam agryaṃ kāmamithyācārāṇāṃ yaduta mātā ca syād arhantī ca tāṃ cādhyāpaṭyet | idam agryaṃ mṛṣāvādānāṃ yaduta Tathāgatasyābhyākhyānaṃ | idam agryaṃ paiśunyānāṃ yaduta Saṃghabhedaḥ[4] | idam agryaṃ pāru[100]ṣyāṇāṃ yadutāryāṇām avaskandanā | i[da]m agrya[ṃ] sambhinnapralāpānāṃ yaduta dharmakāmānāṃ vikṣepaḥ | idam agryam abhidhyānāṃ yat samyaggatānāṃ samyakpratipannānāṃ lābhāpaharaṇacittatā | idam agryaṃ vyāpādānāṃ yadutānantaryopakramaṇaṃ | idam agryam mithyādṛṣṭīnaṃ yadutātyantagahanadṛṣṭitā | ime daśākuśalāḥ karmapathāḥ sarve mahāvadyāḥ | sacet Kāśyapa ekaḥ sattvaḥ kaścid ebhir evaṃ sāvadyair daśabhir akuśalaiḥ karmapathaiḥ samanvāgato bhavet | sa ca tathāgatasya hetupratyayasaṃyuktāṃ dharmadeśanām avataret | nātra kaścid ātmā vā sa[101]ttvo vā jīvo vā pudgalo vā yaḥ karoti pratisaṃvedayati iti hy[5] akṛtatām[6] anabhi-

(1) Ms. 'nyatatmanā° cf. note 8 to fol. 37 supra. anyatameṇa — *quodam* as in Pali.

(2) Whitney quotes a similar form : saṃślakṣṇya.

(3) This passage is quoted down to p. 46 l. 4 below in Śikṣāsamuccaya 171. 13 sqq. Compare my edition, Add. notes, pp. 407-8 where the main variants are noted.

(4) °ghasyāvarnaḥ Çi.

(5) ity ahya Ms.

(6) akṛtāṃ Çi.

saṃskāratām asaṃkleśatām māyādharmatām prakṛtiprabhāsvaratāṃ sarvadharmāṇāṃ avataraty[1] ādiviśuddhān sarvadharmān abhiśraddadhāti adhimuñcate | nāhaṃ tasya sattvasyāpāyagamanaṃ vadāmi | nāsti kleśānāṃ rāśībhāvaḥ | utpannabhagnavilīnā hi kleśāḥ | te tatpratyaya[2]-sāmagrīyogata utpadyante | utpannamātrāś ca nirudhyante | yaś cittotpādabhaṅgaḥ | sa eva Bhagavan sarvakleśānāṃ bhaṅgaḥ | ya evam adhimukto na tasya kadācid āpattir nāpattisthānaṃ vā 'sthānam anavakāśo yad a[102]-nāvaraṇe | āpattis tiṣṭhet | nedaṃ sthānaṃ vidyata iti | acintyamānasānām apy akartavyatā na vidhīyate ye punar ajñātatattvāḥ puṇyarahitās te[3] hatāḥ | āha |

evam ajñātatattvā ye śrutamātrāvalambinaḥ |
naiva kurvanti puṇyāni hatās te Buddhaśāsane ||

anena krameṇāśeṣaviṣayasevayā mahāmudrāsiddhir bhavatīti Subhāṣita-saṃgrahadvāreṇa guruvaktrato boddhavyaṃ || iti Subhāṣitasaṃgrahaḥ samāptaḥ ||

The colophon of the original Ms. is reproduced by our copyist stating that that Ms. was copied by Vidyāpatidatta at Vaḍa-grāma, '*svaparārthahetoḥ*'. A second colophon relates how the Ms. was copied (for me) in N. S. 1019 by the Vajrācārya Kuveraratna, a worshipper of Vajradevī.

CECIL BENDALL.

(A suivre : Appendice et Index).

---

(1) avatarahi Ms.
(2) tte ta pratyeya Ms.
(3) °tāḥ ste Ms.

SUR QUELQUES DIALECTES EST-ALTAÏENS.

On sait que les linguistes Finlandais qui se sont occupés d'une façon spéciale des dialectes agglomérants de l'Europe et de l'Asie Septentrionales les divisent en quatre groupes qui, du reste, semblent reliés les uns aux autres par un lien de parenté réel, bien que fort éloigné. Le premier de ces groupes est celui des idiômes Ouest-Altaïens ou Ougro-Finnois tels que le Suomi ou Finnois, le Lapon, l'Esthonien, le Magyar ou Hongrois etc. Ensuite viennent les langues Nord-Altaïennes ou Samoyèdes qui semblent se rapprocher d'une façon assez marquée des précédentes. Quant au groupe Sud-Altaïen, il comprend les dialectes Turks et Mongols, lesquels se parlent depuis la Grande Muraille jusque sur les rives de la mer Egée. Enfin, les langues Est-Altaïennes ou Tongouses-Mandchoues terminent la liste.

En dehors de cette classification reste un certain nombre de parlers en vigueur dans la Sibérie Orientale ou sur les bords de la mer de Japon et du Pacifique et dont la parenté avec les précédents n'est point encore clairement établie. Nous les rangerons, provisoirement au moins, en trois sections qui sont les suivantes :

1° La section Iénisseo-Kourilienne comprenant à la fois des dialectes offrant des caractères incontestables de

flexion et d'autres qui n'occupent qu'un rang assez peu élevé au sein de l'agglomération. Celle-ci se partage elle-même en deux sous-sections bien tranchées, d'abord l'*Iénissecique* comprenant un certain nombre de dialectes sibériens, tels que l'Assane, l'Arine, le Kotte, l'Ostyak de Pumpokolsk ; en second lieu, la division *Aïno-Coréenne*, à laquelle nous croyons pouvoir rattacher le Coréen proprement dit aussi bien que les dialectes Aïnos de l'Ile de Yésso, des Kouriles, du Sud de l'île de Tchoka ou Tarakaï, du midi de la péninsule Kamschadale.

2° La section *Youkahire* ne comprenant qu'un seul idiôme, à savoir celui des Youkahirs ou, comme ils s'appellent eux-mêmes, *Andon-Domni* des rives de la mer Glaciale. Bien qu'il ait incontestablement fait quelques emprunts lexicographiques à des parlers Américains de la côte Nord-Ouest, peut-être une étude plus approfondie nous permettra-t-elle de le rattacher à la souche Est-Altaïenne.

3° La section *Koryèque-Kamschadale* comprenant outre les dialectes des Koryèques et des Tschouktchis nomades qui se ressemblent beaucoup entre ceux, ceux des indigènes de la péninsule Kamschadale et même du centre de l'île de Tarakaï. L'époque prodigieusement reculée à laquelle remonte la séparation des Kamschadales et des Koryèques expliquerait les énormes différences lexicographiques qui aujourd'hui se manifestent entre eux.

4° Enfin, la section *Loutchouane-Japonaise* qui comprend outre le Yamato aujourd'hui éteint et père du Japonais actuel, la langue moderne du Nippon aussi bien que celle de l'archipel Lou-Tchou. Les peuples parlant tous ces idiômes ont dû quitter la Corée au plus tard vers les débuts de notre ère pour occuper les régions insulaires où jadis s'était établie la race Aïno.

Quoiqu'il en soit, c'est du groupe Est-Altaïen seul que nous entendons nous occuper aujourd'hui. Faisons remarquer que les peuples qui les parlent semblent avoir eu pour berceau, les plaines de la Sibérie Orientale. Leurs dialectes se répartissent en deux classes, la classe Tongouse plus archaïque de formes et celle des dialectes Mantchoux, qui souvent semblent éliminer assez volontiers les consonnes médiales ou finales. Inutile d'ajouter que dans toute la famille Est-Altaïenne, il n'y a que le Mantchou, qui, à la suite de la conquête de la Chine par les Tartares Orientaux se soit élevé au rang de langue littéraire. Examinons maintenant à quel groupe, il convient de rattacher plusieurs des patois en vigueur chez les Tribus de la Province Amourienne et soumises à la Russie.

I° Manègre.

Se parle dans le bassin de l'Amoûr supérieur entre les 125 et 131 degrés de long. E. ainsi qu'entre les 52 et 53 1/2 degrés de Lat. N., depuis la rivière Oldoï à l'Ouest jusqu'à la rivière Niumane ou Bouréï à l'Orient. C'est cette dernière qui sépare les Manègres des Birars. Ajoutons que le Manègre ne nous est connu que par les courts vocabulaires qu'a recueillis un explorateur Russe. (1) Ils suffisent, croyons-nous, à établir qu'il fait partie plutôt du domaine Tongouse que du Mandchou.

On en pourra juger par la liste suivante :

Français	Manègre	Tongouse	Mandchou
Un :	*Omun*	(dial. d'Okhostk), *Umin;* (dial. Lamoute), *OEmin.*	*Ému*

(1) M. C. de Sabir, *Le fleuve Amoûr* (Paris 1861).

Français	Manègre	Tongouse	Mandchou
Deux :	*Dzur*	(dial. de Yakoustk et d'Okhostk), *Djur*	*Djuo*
Trois :	*Ilan*	(dial. de Yakoustk, *Élan*; (dial. d'Okhostk), *Ilan*	*Ilan*
Quatre :	*Digin*	(dial. de Yakoustk), *Dygin*; (dial. de l'Angara Supérieure), *Digin*	*Duin*
Six :	*Nugun*	(dial. de Yakoustk et de l'Angara Supérieure), *Nyugun*	*Ningun*
Sept :	*Nadang*	(dial. de Yakoustk), *Nadan*	*Nadan*
Jour :	*Inangi*	(dial. d'Okhostk), *Inin*; (dial. de la Mangassceya), *Inengi*	*Fandacha*
Feu :	*Togo*	(dial. de Yakoustk), *Togo*	*Tua*
Terre :	*Tur*	(dial. de la Mangassceya), *Turu*; (dial. d'Okhostk), *Tor*	*Na, boïchon*
Lac :	*Lamut*	(d'après Middendorff et Spatsky), *Lam* « mer »	*Namu* « mer » et (dial. Sandan), *Namo*, même sens
Père :	*Ami*	(dial. de l'Angara supérieure) *Ami*	*Ama*
Mère :	*Oni*	(dial. de l'Angara supérieure), *Oni*	*Ené, enié.*

M. de Sabir a remarqué que bon nombre de termes, ceux spécialement qui concernent l'équitation se retrouvent à peu près identiques en Mongol, en Mantchou, en Manègre. C'est visiblement au premier de ces idiômes qu'ils ont été empruntés. Cela ne saurait, d'ailleurs, nous surprendre. Le même rôle de civilisateurs que les Turks ont rempli vis à vis des Mongols, ces derniers l'ont joué à leur tour par rapport aux populations Est-Altaïennes. C'est ce que prouveront, d'une manière suffisante, croyons-nous, les exemples suivants :

Français	Mongol	Manègre	Mandchou
Alezan (cheval) :	*Dserdé*	*Dzerdé*	*Dserdé.*
Amblier (cheval qui va l'amble) :	*Djoro*	*Dzirau*	*Djorol.*
Bride :	*Hadsar* (*kazar*, en dial. Bouryète)	*Kadal*	*Hadala.*
Cheval :	*Saïbour*	*Taïvor*	*Saïbourou.*
Culeron :	*Houdarga*	*Kodourga*	*Koudarcha.*
Gris-pommelé (cheval) :	*Boural* (dial. Bouryète), *burul*	*Burul*	*Burulu.*
Tigré (cheval) :	*Tsokhor*	*Tchokur*	*Tchokoro.*

Reste à se demander si les termes en question sont passés directement du Mongol en Mandchou ou s'ils ne l'ont fait que par l'intermédiaire de quelqu'autre dialecte Est-Altaïen. Un exemple sans doute serait de nature à faire

supposer que le Manègre a bien pu constituer l'agent de transmission. Mais que conclure, reconnaissons-le, d'un exemple isolé ?

Français	Mongol	Manègre	Mandchou
Feutre sous la selle	*Tohom*	*Tohomo*	*Tohu*

Au reste, le Manègre offre un certain nombre de termes d'origine visiblement Mongole propres au Bouryète et qui ne paraissent pas de se retrouver en Mandchou. Ex. :

Français	Manègre	Mongol	Bouryète
Bleu :	*Sila*		(dial. de la Sélenga), *Sâral*.
Boiteux :	*Dokolon*		*Dokolnep* « Boiter ».
Canard :	*Nikitchan*	*Nogoro*	
Ciseaux :	*Kaïci*		*Kaïsche*.
Coursier :	*Katartchi*	*Hatartchi*	
Couteau :	*Koto*		*Kitogo*, *Shotyogo*.
Cuivre :	*Altan*	*Altan*, « or » prob. pris au Turk	*Altan*, *alten* ; « or ».
Egal :	*Adali*		*Adali*, « semblable, pareil ».
Foie :	*Akin*		*Elgegn*, *ilege*.

Français	Manègre	Mongol	Bouryète
Gris de more (cheval) :	*Kuko-murin*	*Kuko-morin*	
Lac :	*Amut*		*Amut.*
Mer :	*Dalaï*	*Dalaï*	*Dalè, dalei, dalaï.*
Natte (de cheveux) :	*Godykan*		*Gezege* (Le *z* de cet idiôme parait représenter parfois un *d* du Manègre.
Oreille :	*Sang*		*Chikeng.*
Pie (cheval) :	*Alar*	*Alac*	
Pierre :	*Dzolo*		*Cholo, chulûng, chulong.*
Sœur ainée :	*Aki*		*Egeshe, igishi.*

Du reste, les dialectes Mongols ne sont pas, évidemment, les seuls auxquels le Manègre ait fait des emprunts. Bornons-nous à un seul exemple : On ne refusera pas, sans doute, de reconnaitre le Chinois *Maï-Maï*, « marchand » dans le terme *Maïman*, lequel possède le même sens.

II. Yak.

Un missionnaire français (1) nous a donné un vocabulaire recueilli par lui au sein d'une tribu de souche

(1) Le Père Furet, *Lettre à M. de Rosny sur l'archipel Japonais* (Paris 1860).

Est-Altaïenne appelée *Yak*. C'est vraisemblablement elle qui habite les environs de la baie de Barracouta ou de l'Empereur Nicolas, par le 49° 1′, 50″ de Lat. N. et le 137° 58′, 40″ de Long. E. Il croit retrouver dans l'idiôme de cette population, celui des Sandans ou Santans dont l'existence a été signalée sur les rives de la Manche de Tartarie, en face l'île de Saghalien. Nous ne saurions partager, de tout point, l'opinion du R. P. Furet. Le Sandan, dont nous allons tout à l'heure dire un mot, semble différer assez notablement du Yak. Ce dernier appartient-il plutôt au sous-groupe Mandchou qu'au sous-groupe Tongouse ? C'est un point sur lequel la pénurie de documents ne permet guère de se prononcer avec certitude. En tout cas, il offre certaines particularités intéressantes. Les mots commençant dans les dialectes congénères par une voyelle sont sujets, chez lui, à recevoir une consonne prosthétique. Enfin, il remplace volontiers, la chuintante du Tongouse par une gutturale. (Voy. plus loin l'exemple fourni par le mot *Dalgouné*, « Soleil ».) Faudrait-il voir là une preuve d'archaïsme ? Nous n'oserions le supposer. Donnons, en tout cas, ici, un petit vocabulaire comparé de cet idiôme et d'autres dialectes de la même famille. Le *Kara* « Rouge » du Yak n'a rien à démêler avec le *Kara*, « Noir » du Turk et du Mongol. La dissemblance des couleurs est vraiment trop considérable.

Par exemple, là où l'emprunt ne nous semble pas contestable, c'est dans le nom signifiant « Métal », à savoir *Mougi* en Yak. On ne saurait le séparer du *Mognun*, *Mognugn*, « Métal » en Bouryète. Ce seront les tribus Mongoliques qui auront donné les premières leçons de métallurgie aux peuplades situées plus à l'Est.

Notez encore le nom de « Métal blanc » donné à l'argent

par tous les peuples dont il vient d'être question. Comparez p. ex. le *Bagda-mougi* « Album metallum » du Yak au *Bagdarin mogun* du Tongouse, au *Saga mognun* du Bouryète (même sens). Il faut rapprocher également le *Ularin mogun* litt. « Rubrum metallum » ou or des Tongouses du *Kara-mougi* des Yaks, dont il vient d'être question à l'instant.

Français	Yak	Tongouse	Mandchou
Bon :	*Youg*	*Naga*	
Blanc :	*Bagda* d'où *Bagda-mougi*; « Argent » litt. « Métal blanc », par opposit. à *Kara-mougi*, « or », *id est* « Métal rouge ».	*Bagdarin*	
Bouche :	*Agga*	*Amga*	*Ana.*
Chien :	*Inkiné*	*Ginakin, nenakin*	
Coutelas :	*Katano*	*Koto*	
Etoile :	*Sikka*	*Osikta*	
Fer :	*Solo*	*Soulou*	
Fils :	*Uda*	*Uto*	
Grand :	*Raké*	*Agdyga*	
Homme :	*Boyak*	*Boya, boyé*	

Français	Yak	Tongouse	Mandchou
Mer :	*Ramé*	*Lam* (d'après Middendorff et Spatsky)	*Namou.*
Mère :	*Mana*	*Ané, ani*	*Enié,émé.*
Métal :	*Mougi*	*Mogun, Mognun*, « Métal, argent »	
Noir :	*Koungourré*	*Kognori*	
OEil :	*Kazé*	*Esa*	*Yasa.*
Pied :	*Argak*	*Algan, k'helgan*	
Pluie :	*Tida-tida*	*Udun*	
Poisson :	*Tolgo*	*Oldro, ollo*	
Soleil :	*Dalgouné*	*Dilaça*	
Tête :	*Killa*	*Dil*	
Vent :	*Taddouné*	*Âdin, aedign*	

Si l'on prenait le parti de tenir les consonnes initiales du Yak, lesquels font défaut dans les autres dialectes de la même famille pour radicales, on en arriverait à le considérer comme bien plus primitif de formes que ces derniers. Une telle conclusion nous semble assez difficile à admettre. Tout, en effet, semble démontrer que la race Est-Altaïenne est originaire des plaines de la Sibérie Orientale. Ce n'est qu'à une époque difficile à déterminer, mais, sans doute, relativement récente, qu'elle a

enlevé aux tribus de souche Koryèke-Kamschadale, la possesion des régions littorales.

Ajoutons que les affinités du Yak avec d'autres familles linguistiques sont, d'ailleurs, peu sensibles. La ressemblance du terme *Takka* ; « Ciel » avec le Bouryète *Tegnere* (même sens) et le Mongol *Tengri* pourrait bien être purement fortuite.

N'en serait-il pas de même pour *Kazé*, « OEil », comparé au Turk *Gœz ?* Cela semble d'autant plus probable, qu'après tout, ce mot se retrouve en Tongouse, en Mandchou ou plutôt, qu'il ne diffère de son synonyme dans ces deux derniers dialectes, que par la présence d'un *k* initial prosthétique. En tout cas, l'on aurait affaire simplement à une affinité s'étendant à la famille Est-Altaïque entière.

Même observation à propos de *Inkiné*, « chien » qui trouve des analogues, non seulement dans les formes Tongouses déjà vues, à savoir *Ginakin*, *nénakin*, mais encore dans bon nombre d'idiômes du Nord de l'Asie ; cf. Yourake (dial. Samoyède de la Russie d'Europe), *Wueno*, *Wueng*, « Chien » — Bouryète, *Nokoï* — Japonais, *Inou*, (même sens) et peut-être même Tarakaïen de la Baie de Jonquières *Kan*, m. s. Ne dirait-on pas que tous ces peuples ont reçu d'une même tribu primitive, et le nom et la connaissance du chien domestique ?

III. Sandan.

Cet idiôme bien distinct évidemment du Yak avec lequel on avait cru le pouvoir identifier se parle sur la côte Nord-Ouest de la Mandchourie, au Sud du fleuve Soungari ; il ne nous est guère connu que par un court

vocabulaire qu'a publié l'auteur du Nippon (1). Il semble appartenir d'une façon plus spéciale au groupe Mandchou proprement dit, car nous y retrouvons la tendance déjà signalée plus haut, à éliminer les consonnes médiales ou finales ; à preuve :

Français	Sandan	Mandchou	Tongouse
Un :	*Womoo*	*Emu*	(dialecte d'Okhostk), *Umin.*
Deux :	*Sjuwoï*	*Djuo*	(dialecte d'Okhostk), *Djur.*
Six :	*Ningou*	*Ningun*	(dial. de Yakoustk), *Nyugun.*
Sept :	*Nata*	*Nadan*	(dial. de Yakoustk), *Nadan.*
Soleil :	*Ton*	*Choûn*	(d'après Middendorff), *Sygun* et *Dilœkâ.*
Lune :	*Bi*	*Bia*	(d'après Middendorff), *Bêga.*
Mer :	*Namo*	*Namou*	(d'après Middendorff et Spatsky), *Lami* ; (dial. d'Unalginsk) ; *Amout*, mer, lac.
Lance :	*Ghita*	*Guida*	(d'après Middendorff), *Guida.*

(1) Siebold, *Verhanding over de afkomst der Japaners*, dans les *Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap*, (Batavia, 1832).

Quelques vocables du Sandan, mais d'une façon vraisemblablement très exceptionnelle, rappeleraient plutôt le Tongouse que le Mandchou. Bornons-nous ici à un seul exemple :

Français	Sandan	Mandchou	Tongouse
Sabre :	*Houton*	*Lokho*	(d'après Middendorff et Gerstfeldt), *Koto*, « Couteau ».

Une particularité du dialecte Sandan c'est la pluralité des expressions dont il se sert parfois pour rendre un seul et même nom de nombre. Ainsi « Quatre » sera aussi bien rendu par *Werda* que par *Purii*. On aura pour « Neuf », soit *Ḥoreï* soit *Fujin* et pour « Trois », tantôt *Tsappo* et tantôt *Irao*. Peut-être convient-il de voir dans ce fait, la preuve d'emprunts faits à des idiômes de souche différente. Ainsi, tandis que *Irao* rappelle visiblement le Mandchou *Ilan* « Trois », on pourrait être tenté de rapprocher *Tsappo* de l'Aïno (dial. Kamschadale), *Tché* lequel devient *ré* dans le dialecte de l'ile de Yésso.

Cte DE CHARENCEY.

MOTS ÉTRUSQUES

EXPLIQUÉS PAR LE TURC (1)

PAR

LE BARON CARRA DE VAUX.

Isaac Taylor, dans ses *Recherches étrusques* (2), parues en 1874, avait réuni plusieurs bonnes remarques tendant à prouver que l'étrusque était une langue agglutinante et que son vocabulaire devait être classé à côté des vocabulaires des idiomes touraniens. Malheureusement ces intéressantes indications se trouvaient noyées dans une quantité beaucoup plus grande d'interprétations incertaines, vagues ou tout-à-fait erronées, en sorte que la thèse principale du livre ne conquit pas, dans le monde savant, l'estime qui, à notre avis, lui était due. C'est ainsi que, sans parler de la syntaxe qui, dans les interprétations de textes étrusques proposées par Taylor, n'est rien moins que touranienne, la phonétique de plusieurs de ses éty-

(1) La Direction du *Muséon*, en accueillant cette étude, me fait observer que les rapprochements qui y sont proposés s'écartent du type admis par les grammairiens, notamment par les Latinistes. Je le sais sans nul doute ; mais j'ai pensé qu'une méthode nouvelle pouvait être employée dans un domaine nouveau.

(2) *Etruscan researches by Isaac Taylor, vicar of Holy Trinity*, London, Macmillan, 1874, 1 vol., 388 pages.

mologies est lâche, la sémantique n'en est pas toujours très naturelle, et l'histoire de plusieurs vocables des plus connus subit de fâcheuses entorses : Taylor ne dit-il pas que les mots *ḥammâl*, porteur, et *verd*, rose, sont des mots turcs ? et ne croit-il pas possible de prouver que *nefer*, personne, *ras*, tête, sont « originairement hongrois », bien qu'il lui semble « plus probable » que ces vocables ont été empruntés par le turc à l'arabe « ou au persan » ! (pages 151, 261, 193).

Mais de ce qu'une thèse a été mal défendue, il ne s'ensuit pas qu'elle soit fausse. On peut essayer aujourd'hui de refaire, morceau par morceau, avec prudence et patience, l'œuvre manquée de l'auteur anglais. Les circonstances sont de nos jours plus favorables qu'elles n'étaient de son temps. On a dans le *Corpus* (1) des inscriptions étrusques qui se publie en Allemagne un recueil de documents plus complet et plus correct que celui de Fabretti (2) ; les langues turques d'autre part ont été soumises à une analyse beaucoup plus pénétrante, et elles ont fait l'objet de travaux beaucoup plus étendus. Il y a donc lieu d'espérer que ce genre de recherches aura maintenant un résultat meilleur.

Nous donnons ici l'étymologie d'une quarantaine de mots, soit vocables indiqués comme étrusques par les historiens et grammairiens latins, soit vocables latins qui, n'ayant pas d'explication satisfaisante du côté aryen, peuvent être supposés d'origine étrusque. Dans cette recherche nous sommes tombés 4 ou 5 fois sur des racines qui semblent avoir été communes, dès une époque

(1) *Carolus Pauli Corpus inscriptionum etruscarum*. Vol. I. Leipzig, Ambrosius Barth, 1893-1902.

(2) *Corpus inscriptionum italicarum*, Turin, 1867.

extrêmement ancienne, aux groupes aryens et touraniens ; nous avons indiqué le problème soulevé par ces racines, bien que ce soit là une question tout-à-fait distincte du problème étrusque. (V. §§ 1, 13, 18, 18', 23, 27').

Nous ne parlons pas dans cet article des noms de lieux, ni des noms mythologiques, sauf de cinq de ces derniers particulièrement clairs et intéressants. Dans des communications récemment faites, nous avons commencé à montrer comment la thèse que nous appliquons aujourd'hui à l'étrusque, doit être étendue au monde préhellénique. C'est là seulement qu'elle devient tout-à-fait rigoureuse et qu'elle prend son complet développement (1).

I.

Termes relatifs a la religion et au calendrier.

Les termes de cette catégorie sont forts importants, vu ce que rapporte la tradition classique de l'influence qu'ont eue les Etrusques sur les Romains en matière liturgique.

1. *Putéal*, [*Templum*]. Le premier de ces termes est étrusque ; le second est aryen, ayant des correspondants en Grec et en Sanscrit ; mais il donne pourtant lieu à une comparaison saisissante avec un terme touranien. Le *puteal* était l'autel élevé en plein air par exemple en un lieu où la foudre était tombée ; il marquait le site d'une théophanie, le *locus religiosus*. Le mot existe en T. or. *boudal*, lieu, place. L'idée d'étroitesse parait dans le mot latin comme dans la racine turque : L. *puteal*,

(1) Je tiens à citer ici le nom d'un ami et collaborateur, M. Henry Demiau, qui a attiré mon attention sur le problème étrusque.

margelle, *puteus*, puits, cachot, trou. T. or. *boudjâḳ*, coin, angle ; *boutch*, homme d'intelligence étroite. — Quant au mot *templum*, G. τέμενος, enceinte sacrée, il est suggestif de le rapprocher de la racine turque *tap-maq*, adorer (1). Cette comparaison, à laquelle sans doute le mot *tabou* doit être adjoint (T. or. *tâboug'*, adoration, servitude, hommage), nous fait remonter au-delà de l'âge étrusque, jusqu'à la période préhistorique du langage. Nous trouverons tout à l'heure un autre exemple d'une comparaison analogue.

2. *Sacrum*. Le mot a une étymologie intéressante, mais non décisive en aryen, tirée de l'idée de couteau servant au sacrifice ou de pierre sacrée (racines *saxum*, *secare*). Combien plus directe l'étymologie touranienne : T. osm. *ṣâḳlc*, conservé, secret, mis en réserve ; *ṣaḳ-lâ-maq*, conserver, cacher, préserver. La racine est moins employée en turc oriental où elle existe pourtant : *sâqînmaq*, se garder ; *sâḳ-tchi*, gardien.

3. *Solemnis*. Il n'y a pas de bonne étymologie aryenne ; l'ancienne explication de Festus, adoptée par les modernes : « ce qui se fait tous les ans », au moyen du mot solus, ὅλος signifiant « tout » et de *annus* « année », ne tient pas. Le turc est ici plus aisé et plus positif : T. or. *chîlân*, repas publics, festins donnés par les sultans et les émirs ; *chînlik*, joie, prospérité ; T. osm. *chènlik*, réjouissance publique, solennité. — Nous aurions un *o* latin correspondant au son *î* du turc.

4. *Augur*. Quoi de plus connu que la tradition qui

(1) Je ne vois pas qu'il soit bien raisonnable de comparer le mot au sanscrit *tapas*, dévotion, ascétisme, dont la sémantique paraît toute différente ; *tapas* donne en effet l'idée de chaleur, de dessication, d'où celle de macération ascétique.

montre les Etrusques comme des spécialistes dans l'art des augures, et comment se contenterait-on d'une étymologie aryenne telle que *augur* = goûteur d'oiseau (lat. *avis*, sanscr. *juṣ*, γεύω) (1) lorsque l'on a en touranien le mot même d'*augur*, dans sa forme intacte ? T. or. *aug'our*, bénédiction, bonheur ; *aug'our-maq*, réussir, prospérer ; et la variante : *audjour*, temps, époque, accomplissement d'un présage, réalisation d'un songe, réponse. De plus *outch-maq*, voler ; *outchour-maq*, faire voler ; et *oq*, flèche, mots très vieux. Il n'y a aucune vraisemblance qu'une racine aussi développée dans le turc ait été empruntée au latin (2). L'opinion contraire s'impose. L'augure est celui qui « fait voler » l'oiseau.

5. *Vātes*. Inexpliqué en aryen ; c'est la transcription presque exacte du T. osm. *cutuch*, voix, accent, chant des oiseaux ; T. or. *cutuch-mek*, chanter, réciter ensemble.

6. *Sinister*, *Dexter*. Ces mots importants, dont le premier surtout est difficile à expliquer en aryen, ont en turc une étymologie des plus intéressante : On sait que dans les âges primitifs l'idée de droite était souvent confondue avec celle d'orient et de midi, l'idée de gauche avec celle de ténèbres, de nord ou d'occident. Cette confusion est très générale dans l'humanité ; c'est ainsi qu'en arabe *iémin* désigne encore la droite et le sud ; en Chine sont associés l'orient et le printemps, l'occident et l'hiver (3). Or le Turc nous donne : T. osm. *ṣoñ*, fin, dernier, T. osm. *seuiunmek*, s'éteindre ; T. or. *seunmek*, s'éteindre, et avec la dentale : T. or. *tun*, nuit, obscurité. On a

(1) Laurent et Hartmann, *Vocabulaire étymologique de la langue grecque et de la langue latine*, Paris. 1900 ; page 123.

(2) V. dans Wambéry, *Et. Wört.* § 7, une famille *ak*, *ok* avec l'idée de chose haute ou qui s'élève.

(3) V. de Groot, *les fêtes d'Emoui ;* Ann. du Musée Guimet, 1886, p. 470.

aussi : T. or. *son-youl*, main gauche ; voilà pour *sin-ister*. Pour *dexter*, T. or. *tog'-maq*, naître, apparaître ; T. osm. *dog'ou*, orient ; T. or. *tog'ru*, droit, en face ; T. osm. *ḍog'rou*, droit, direct, juste, honnête.

7. *Festum* ; *Fānum* ; le second de ces mots, ayant en osque une forme *fes-num*, peut sans doute être joint au premier. Les étymologies qui tirent *fanum* de *fari*, parler, et *festum* de l'idée d'affermir, sont subtiles et douteuses. L'étymologie touranienne est au contraire claire et vivante : T. or. *ouch-maq*, accourir, se réunir dans un seul lieu ; T. os. *uch-mek*, s'assembler. — Le *fes-num* était le lieu de rassemblement. Le Turc étant affaibli à l'initiale, la plupart du temps, le son *ou* y représente *v* ou *f*.

8. *Saeculum*. Les deux sens du mot, compte de temps et génération, sont explicables en turc : L'explication classique relie *sē-culum* à *sē-men* ; cela va pour l'idée de génération ; mais d'autre part on a en turc pour l'idée de temps : T. or. *sâig'â-maq*, compter ; T. or. et os. *sâye*, compte. L'idée est explicite dans la forme *tchâg*, temps, mesure, entier. Pour la génération : *tchoug'âl-maq*, se multiplier ; *tog'-maq*, naître, etc.

9. *Idus* ; *calendae*. Le mot *īdus*, *ītus* est donné comme Etrusque par Varron (V. Fabretti, *index*) ; il n'y a donc pas lieu d'admettre l'étymologie aryenne par la racine αἴθω, *idh*, briller, brûler ; on peut suspecter aussi l'étymologie de *calendae* par *calare*, appeler, les calendes étant, dit-on, le jour où l'on annonçait la nouvelle lune. Le turc fournit justement pour ces deux termes des étymologies d'une simplicité merveilleuse. Le caractère principal des Calendes était d'être comptées à rebours ; c'étaient les jours restant de la lune ; T. osm. et or. *ḳâlân*, restant.

Les Ides étaient les jours du mois ou de la lune : T. osm. et or. *Ay*, mois, lune. Il y a un suffixe *d* qui doit être le relatif turc *tche* ; on trouve en effet en T. or. *aytche-luq*, mensuel.

10. *Ceremonia*. Il y a pour ce mot une étymologie classique : les présents à Cérès (1). Cette explication, pour être poétique, n'en est pas plus certaine, et l'on en a cherché d'autres. Le mot paraît appartenir à la racine turque *ḳour* : T. or. *ḳour-maq*, orner, poser ; *ḳour-mîche*, action d'orner une chose, de monter, de préparer ; *ḳour-oumsâg'*, offrande. Le mot serait donc d'origine étrusque.

11. *Strena*, étrennes. Tout le monde connait les tentatives d'explication de ce mot, que l'on rapproche soit du nom de Saturne, soit de la déesse Strenia ou de *strenuus*. Comme pour les mots précédents, le touranien fournit ici une étymologie très directe et très positive. *Drouna*, selon Hésychius, est un mot étrusque qui signifie « commencement, *initium* » ; avec la correspendance du *d* au *tch*, ce mot est le turc osm. et or. *itchèri*, *itchérch*, dans ; *itcheri guirmek*, entrer, littéralement aller dedans, *in-ire* (2). Le suffixe *n* est employé ici pour former le substantif.

II.

Cinq noms de divinités étrusques.

Les historiens ou grammairiens latins nous ont conservé un petit nombre de noms de divinités étrusques. J'en cite ici seulement cinq qui ont en turc des explica-

(1) V. aussi le *cerus* du chant des Saliens et *cerritus*, possédé.

(2) Nous aurons occasion de revenir sur ce mot qui donne lieu à des comparaisons fort curieuses, notamment entre le nom de St-r-enia et celui de la nymphe Eg-ér-ie. Toute une famille de mots se relie à cette racine st-r, tch-r, g-r, d-r.

tions très frappantes. Nous ferons une plus vaste étude des noms mythologiques, après avoir étendu notre thèse au monde hellénique.

12. *Tagès*. C'était un nain qui enseigna aux Etrusques la sagesse et les principes des arts. T. or. *tchoutchâq*, nain ; T. osm. *djoudjeh*, nain. — Il y a ici correspondance du son *a* étrusque au son *ou* du turc (1).

13. *Summanus*, Dieu des éclairs nocturnes. L'explication latine par *summus mānium*, le roi des Mânes (v. Fabretti, *index*), n'est évidemment pas à retenir. T. osm. et or. *chim-chek*, éclair ; T. or. *chim-in-meq*, entrer en effervescence (2). — Correspondance du *u* étrusque à l'*i* turc.

13. *Bégoé*, nymphe, auteur légendaire d'un des livres fulguraux des Etrusques. T. osm. et or. *buge*, magie, enchantement ; *bugu-dje*, magicien. — La racine de ce mot offre le même intérêt que celle du mot T. *tâp-maq*, adorer ; sa diffusion dans les races touraniennes et aryennes a dû avoir lieu dès une très haute antiquité, car il est bien vraisemblable que c'est la même racine qui parait dans le grec μάγος, mot d'emprunt, et dans le nom des prêtres gaulois les *Eubages*.

14. *Aiser*, dieux, esprits. Le mot paraît être un pluriel, ainsi que l'a remarqué Taylor. Ce vocable, qui pourrait donner lieu à de longues dissertations, a en turc oriental

(1) Nous donnerons d'autres rapprochements fort importants à propos de ce nom de *Tagès*, tel que celui du nom de la motte de terre, symbole de génération, avec le nom du nain, de l'enfant. Selon la légende étrusque Tagès sort d'une motte de terre. En turc or. *tchoutchâk* est un nain et aussi le nom de trois buttes dans l'Amou Darya. Il y a beaucoup à dire sur cet article.

(1) Cf. en Italie les grottes du Mont Summanus, grottes remplies de vapeur chaude. Quand nous aurons développé toute notre thèse, nous rapprocherons aussi de ce nom celui de Sémélée, dévorée par le feu de Jupiter, la foudre.

son équivalent direct *ais*, intelligence. La racine a le sens abstrait et le sens concret du latin *spiritus* : T. osm. et T. or. *ès-mek*, souffler (le vent). Encore T. or. *ous*, intelligence.

15. *Tinia*. Dieu en général, l'âme du monde. T. osm. *tank̃rè* ; T. or. *tingra*, Dieu. — Cette étymologie suppose que le *r* turc peut équivaloir à une semi-voyelle, hypothèse fort acceptable *à priori*, et que Taylor avait admise. Le *k* nasal du turc *tank̃rè* ne paraîtrait dans l'étrusque que comme simple nasale. Au reste, il est à croire que c'est la même racine qui se trouve dans le mot *tin*, esprit, souffle, commun à tous les dialectes turcs (1).

III.

Noms communs.

Noms d'animaux et autres.

16. *Acfla* ou *Aufla*, chien, d'après des inscriptions accompagnées de figures. Le T. or. fournit les mots *avlâ-maq*, chasser, *avlâmek*, hurler, en parlant du chien et du chacal, dont la convenance est parfaite.

17. *Damnos*, cheval, d'après Hésychius. Ce mot est assez bien expliqué dans Taylor. Par la correspondance du *d* au *tch*, nous tombons en turc sur la racine *tchâp* qui donne toute satisfaction : T. or. *tchâp-maq*, se hâter, courir ; *tchâpân*, courant ; *tchâpâoul*, courrier, postillon ; *tchâp-g'oun*, cheval noir aux allures rapides (2).

18. *Idulis*, brebis, d'après Festus. Le mot est vraisem-

(1) Wambéry, *étym. Wört.* § 189.

(2) Cf. le § 172 de Vambéry : la famille *tap* avec l'idée de marcher, suivre une trace.

blablement en connexion avec l'aryen *vitulus*, veau, ἰταλός taureau, que l'on donne comme origine au nom de l'*Italie*. Ce serait encore un de ces mots aryens et touraniens tout ensemble dont la diffusion à travers ces deux grands groupes ethniques remonte à la plus haute antiquité. Nous trouvons en touranien T. or. *outlâg'*, pâturage, *outloug'*, endroit abondant en herbe, et ces termes tendent à prouver que le pâturage et le bétail étaient désignés par une même racine. Le turc explique donc ici l'origine d'*Italia* qui signifie, non pas bœuf, mais lieu de pâture. Il ne paraît pas nécessaire, en conséquence, de recourir pour *idulis* à l'explication de Festus, disant que ce mot désignait une brebis sacrifiée à Jupiter aux *Ides* de chaque mois.

18'. [*Ovis*], brebis, sanscr. et lith. *avi*, οἶς, mot aryen dont l'histoire paraît toute semblable à celle de *idulis*, car on trouve en touranien la même racine désignant à la fois le bétail et le lieu de sa pâture : T. or. *èvi*, bœuf ou vache ; T. osm. *oveh*, plaine.

19. *Arakos*, épervier, d'après Hésychius. T. or. *ḳarâg'ou*, épervier, oiseau de proie ; *ḳarâg'ou*, est apparemment pour *ḳârâ ḳouch*, oiseau noir, dénomination ordinaire des oiseaux de proie. — Ce rapprochement, déjà admis par Taylor, suppose du côté étrusque, la chute d'une initiale *ḳ*, phénomène linguistique fort admissible, connu il est vrai surtout en sémitique. Cf. peut-être en aryen des exemples tels que : *alapa*, soufflet ; grec κόλαφος. — A l'idée de l'oiseau de proie, *arakos*, se rattache la légende d'*Argus* à la vue perçante.

20. *Capys*, faucon, d'après Servius. — Taylor explique bien le mot par la racine touranienne *ḳâp*, indiquant l'idée de saisir, de ravir ; *capys* signifie « le ravisseur ».

T. or. *ḳâp-maq*, prendre, saisir ; T. osm. *ḳâpedji*, qui enlève de force, qui rapine.

21. *Gnis*, *gins* ou *ginis*, grue et oiseau en général, d'après Hésychius. Ce mot important a une bonne interprétation en turc. T. or. *ḳoun-maq*, descendre dans un endroit, s'y poser ; *ḳoun-ouch-maq*, descendre ensemble dans un endroit ; *ḳoun-che, ḳoung-che*, voisin. L'oiseau, et surtout la grue, est donc la bête qui se pose en troupe en un endroit. En turc oriental, ce nom est particulièrement appliqué au corbeau : *ḳounk*, corbeau ; il est probable en outre que le nom commun de l'oiseau en turc, tant osmanli qu'oriental, *ḳouch*, se rattache à la même racine, par chute de la nasale. — Cette étymologie fait correspondre un son *i* étrusque à l'*ou* turc.

22. *Arimi*, guenon, d'après Hésychius. — C'est la grimpeuse : T. or. *iârmân-maq*, grimper, s'accrocher. Le vocable est lié à *ormân*, forêt, dont nous aurons occasion de reparler une autre fois.

23. *Capra*, chèvre ; mot latin qui serait d'origine étrusque d'après Hésychius. Cependant ce vocable est répandu dans les langues aryennes (1) ; c'est sans doute encore là un de ces mots qui ont été communs, dès une époque très ancienne aux deux groupes de langues aryen et touranien. Taylor signale le rapport avec le Lapon *habra*, chèvre. En turc, nous avons un rapprochement pittoresque avec le mot *ḳâvour-maq*, rôtir, fricasser (T. or.). *Ḳâvour-dâq* est la viande rôtie dans la graisse, et *ḳâvour-mâdj* est de la viande « boucanée ». Le vieux terme « boucaner » serait calqué sur le mot turc.

24. *Histrio.* On sait que les histrions venaient à Rome

(1) Laurent et Hartmann, p. 335.

surtout d'Etrurie ; c'étaient des baladins, des danseurs : T. or. *sâtchrâ-maq*, sauter ; T. os. *setchrâ-maq*, sauter. — Il y a métathèse de la voyelle et de la consonne initiales ; le *h* initial n'est pas rendu.

25. *Lucumo*. Titre étrusque rendu en latin par *princeps*, prince. — Taylor donne une explication touranienne qui ne paraît pas douteuse par le T. or. *oulougʻ*, grand ; t. osm. *oulou*, même sens.

26. *Cassis*, casque, mot étrusque d'après Isidore. Il n'y a pas en effet d'étymologie aryenne qui s'impose. En T. or. *ḳâchḳah* est l'appareil qu'on attache au front du cheval au jour du combat.

27. *Balteus*, baudrier, mot étrusque d'après Varron. T. or. *bâl-dâq*, anneau auquel le ceinturon du sabre est attaché ; *bâl-tchâq*, garde du sabre.

27′. [*Sagitta*], flèche. Taylor a quelques remarques intéressantes sur ce mot évidemment très ancien ; il signifie, à n'en pas douter, « la petite pierre », la pierrette que l'on mettait au bout de la flèche, de *saxum*, pierre. Le mot s'explique donc par l'aryen, et rien n'autorise à affirmer qu'il soit emprunté à l'étrusque ; mais il est curieux de noter encore ici une similitude d'expression entre l'aryen et le touranien ; on a en effet en T. or. *sâgʻ-daq*, carquois, et la racine *sâtch-maq*, répandre, disperser.

28. *Lan-ista*, gladiateur, d'après Isidore. Taylor n'a pas saisi l'étymologie de ce mot, qui doit être celle-ci : T. or. *ilâng*, soldat équipé à la légère ; léger, rapide, leste ; le sens primitif paraît être « nu » : T. or. *iâling*, nu ; T. osm, *iâlin*, nu. — Le turc, contrairement à l'étrusque, répugne à commencer ses mots par la liquide ; il a recours à divers procédés pour éviter la liquide à l'initiale ; ici il y a préfixation de la lettre *i*, par laquelle débutent beaucoup de mots turcs.

29. *Gapos* et *Thensae*. — *Gapos* est un chariot d'après Hésychius, et les *Thensae* étaient aussi les chariots sur lesquels les Etrusques trainaient leurs Dieux. On a ici en turc deux termes correspondants aux termes étrusques qui signifient, non pas le chariot, mais le bissac que l'on place sur la bête de somme ; par un jeu ingénieux de sémantique, le nom de la charge portée a été transmis à la charge trainée : T. or. *ḳab*, sacoche qu'on suspend aux flancs d'un mulet ; T. osm. *tchântah*, besace, petit sac de voyage ; T. or. *tchountâi*, petit bissac.

30. *Atrium* ; mot d'origine étrusque d'après Varron. La dérivation du latin *ater*, noir, ne satisfait qu'à demi, et l'indication de Varron doit être juste. Le T. or. et osm. donne la racine *otour-maq*, s'asseoir (1), qui peut convenir : l'*atrium*, ce serait le lieu autour duquel on s'asseoit, le lieu où l'on s'arrête, T. *ḍourmaq*, s'arrêter. Au fond, c'est un des noms de la tente : T. or. *otour*, nomades habitant la tente.

31. *Ataison*, vigne grimpante, d'après Hésychius. Taylor décompose ce mot en deux mots turcs : *ot*, plante, *uzum*, raisin, *ot-uzum*, vigne, rapprochement très saisissant.

32. *Mantissa*, petite quantité de marchandises qu'on ajoute dans le plateau de la balance pour compléter le poids, d'après Festus. Les correspondances phonétiques déjà reconnues nous autorisent à identifier *mant*... avec T. osm. et or. *boundj-eh*, tant, autant. Le mot *boundjouq* en turc osm. et or. désigne, d'ailleurs, des coquillages et autres petites marchandises.

33. *Burrus*, κάνθαρος, d'après Hésychius ; la sémantique de ce mot, ainsi que le remarque Taylor, doit le rappro-

(1) V. sur ce mot Vambéry, *loc. cit.* § 52.

cher de l'idée d'anse ou de bec recourbé, car le grec κάνθαρος, signifie escarbot, insecte aux mandibules crochus et coupe à anses. Or la racine turque *bourmaq* signifie tordre, recourber, T. or. *bour-olg'oun*, courbé en arrière ; *bouroun*, nez, bec. Les Italiotes appelaient *Buris* le manche de la charrue primitive, d'après Festus. — Le T. osm. et or. *bâr-dâq* est une aiguière, un verre à anse.

34. *Burra*, d'après Festus, signifiait chez les Italiotes une génisse au nez rose. T. or. *bour-g'u*, veau ; *bour-dâg'*, gras, bien nourri. L'épithète de *burrus* était appliquée à l'intempérant, à l'ivrogne au nez rouge.

34'. [*Nepos*] luxurieux, d'après Festus. Taylor remarque que le mot est conservé en albanais : *nepes*, un glouton. Le mot existe aussi en T. osm., mais il est difficile de douter qu'il y soit un emprunt arabe. La racine sémitique *nfch* a le sens d'appétit, de sensation, de chair, dans l'hébreu biblique. Il est donc probable que l'étrusque *nepos* est un emprunt sémitique ; le mot proviendrait du phénicien ; le *nepes* albanais est sans doute venu de l'arabe par l'intermédiaire du turc (1).

IV.

Six mots connus par les bilingues.

Les très pauvres bilingues étrusco-latins que l'on possède, donnent de six mots étrusques des traductions qui sont aisément explicables par le turc.

(1) Je n'ai pas de préférence décidée pour l'étymologie des mots *Antar*, *Antai*, *Andas*, *Lituus*, *Ludus* ; j'espère avoir une autre occasion de parler de *Ausil*, *Usel*, *Cacre*, *Camillus*, *Falandum*, *Thesan* ; quant aux mots *Favissa*, *Ginis*, *Lacna*, *Populus*, *Subulo*, je doute qu'ils soient proprement étrusques.

35. *Klan*, fils. T. or et osm. *oglân*, fils, enfant. L'étrusque n'a pas eu besoin de la voyelle du début.

35'. *Agalletora* désigne, d'après Hésychius, les enfants chez les Etrusques. L'explication de ce mot donnée par Taylor, semble bonne : Le mot est double ; la première partie *agal* correspond à *klan*, la voyelle initiale reparaissant ; la seconde partie *etora* correspond à une racine touranienne qui indique l'idée de jeunesse. T. or. *touroun*, petit-fils et petite-fille ; *tour-lâq*, jeune homme imberbe ; *tour-oum* jeune chameau de deux ans, etc.

36. *Avil* et *ril*, année. Ces vocables paraissent quelquefois l'un à la suite de l'autre dans une même inscription, et le premier semble signifier âge, l'autre année. Le Turc ayant amolli l'*r* initial, *ril* doit correspondre au T. osm. et or. *yil*, année.

37. *Kahati*, nom propre rendu en latin par « violent ». T. or. *ḳiz-ït-maq*, s'enflammer, s'irriter ; T. osm. *qiz-g'en*, fâché, en colère. — Le *h* étrusque, selon cette explication, serait en phonétique voisin de la semi-voyelle *i*. Cf. encore T. or. *ḳiyâ*, violent. Une famille de mots de ce genre comporte l'idée de bouillonnement, T. or. *ḳiyân*, torrent, etc.

38. *Kiarthi*, basané « fuscus ». — T. or. et osm. *kir*, saleté, ordure, crasse.

39. *Thapiri*, noir. — Cf. T. or. *tchâmour*, boue, fange noire ; T. *démir*, fer, le métal noir. Nous retrouverons cette racine.

40. *Vari*, roux, roussi, « rufus ». — Le mot parait se rattacher à la racine T. or. *our-tânmaq*, être consumé, s'enflammer ; *our-t*, flamme, étincelle, cendre rouge. Pour ce mot les rapprochements seraient plus frappants du côté de l'ougro-finnois : finn. *veri*, sang ; hong. *vörös*, rouge.

V.

Phonétique des étymologies précédentes.

En dehors des correspondances régulières de lettre à lettre, on a pour les consonnes les rapports suivants :

Etrusque.	Turc Oriental.	Nos des paragraphes.
d ou *th* initial	چ (tch)	11, 17, 29, 39
t médian	ج (dj)	32
f ou *v* initial	او (au)	5, 7, 40
f ou *p* médian	و (o)	16, 23
g	چ ou ج (tch, dj)	12, 27'
h médian	ى (i)	37
g initial (chute du)		19
r init. ou méd.	semi voyelle	15, 36

Pour les voyelles on a, en dehors de la correspondance normale, certains phénomènes d'harmonisation suggérés par ce qui suit :

a initial	او (o)	30, 31
a méd.	و (ou)	12, 32
e méd.	و (u)	10, 12, 13
i méd.	و (ou)	6, 18, 21
ou méd.	ـِـ (i)	11
o méd.	ـِـ (i)	3, 13
o initial (chute de)		35
i initial (chute de)		28

THE

Mazdayasnian Confession of faith,

BEING THE PAHLAVI TEXT[1] OF YASNA XIII (XII), AS FOR THE FIRST TIME CRITICALLY TRANSLATED

BY

L. H. MILLS

D. D., Hon. M. A. Professor of Zend Philology in the University of Oxford.

The Faith.

1. I scorn the Demons. [It is (precisely) along with this, (that is to say, in accordance with this even that I proceed); that is to say, when Aharāyīh is worshipped by me, the Demons are scorned by me; and afterward also[2] (that is to say, after my act of worship), I scorn[2] them as of outcast nature]; and I praise[2] the Mazdayasnian (Faith)

[1] The Text of which this is a translation appeared in transliteration as edited with all the Manuscripts collated in the *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Heft III, Oct. 1902. Translations into Parsi-Persian, Sanskrit and Gujarati, from Texts not collated and otherwise of an uncritical character, have alone preceded this. For a critical free rendering of the original Avesta, see the XXXI[st] volume of the Sacred Books of the East, pp. 247 to 253, inclusive.

The glosses are included within square brackets [ ], my explanations within parenthetical curves ( ).

[2] Possibly meaning that the first words beginning with nāismi should be regarded as belonging to the same section as the second term s beginning with fravarānę.

of Zartūšt, the demon-severed (saint), the one endowed with the Aūharmazd's Lore, [that is to say, I will pronounce the Lore which is Aūharmazd's; that is, even among[1] the wicked (or perhaps 'I interdict the wicked')].

2. I praise the Amešaspends[2]; I sacrifice to the Amešaspends, [that is to say, I praise them in (this) Yasna]; (3) and I assign all welfare to Aūharmazd the good, the one executing good measures[3], that is to say, I put all things into the possession of Aūharmazd (I acknowledge Him as Lord of all)],

((4) (into the possession) of the Holy One, Aūharmazd, the radiant, the glorious,

(5) to whom whatsoever thing is best is offered, by whom the Herd (was) created, whose is Aharāyīh (aša or 'arša'), whose are too the lights, and with whose light happiness (or 'glory', that is to say, 'the glorious objects') are combined[4], [some say (that is, some interpret the word χvārīh as) 'reward'[5]].

6. And Spendarmad, the good, I love personally (or 'in

[1] We should at once prefer 'I interdict the wicked'; and I add this as an alternative; see on Y. 49, 3 to which the text probably refers. But dēn is in the gl. and Nēr. understood madᶜye pāpakarmiṇām. Madᶜye is of course possible, if indeed it spoils an idiom for once.

[2] I have advanced elsewhere the doctrine that this š ( ) correspon-ding to Avesta ş ( ) should be regarded as expressing at times rš ( ), holding, as I do, that ş ( ) originated from the falling together of r + š ( ) = ( ) originally. There is no ( ) in Pahlavi. It is a later combination of r + š afterwards used in the Avesta Alphabet for ş (sh) in other occurences. But in ameşa and Aşa, it should be restored to 'rš', see Zeitschrift D. M. G. Apr. 1903, note.

[3] šapīr patmān is practically a compositum. It possibly mistakes the -maidę (as I held & still think probable) for a form from mā = 'to measure'). For -maidę I would restore a vōhū-maitę.

[4] A citation from Y. 31, 7.

[5] Referring to the two senses of the word χvārīh, 'glory' and 'comfort'.

reality'). She is[1] mine, [that is, may she be a guest in my body].

7. And I (would save by my) praise the Herd[2] from the thief and from the ruffian; [that is to say, may it not (become) their possession].

8. (I deprecate with praise to Aūharmazd all) injury and desolation[3] from the Mazdayasnian village(s), [that is to say, they, (the hostile hordes) should not do it; (that is, they should not bring these evils upon the villages)].

9. Forth (that is to say, 'freely') with (full) intention (or, more like the original, 'freely towards ('to meet') their intention') am I liberally offering to those who go[4] at their desire and (at their) desire remain[5]; [and who will come spontaneously (or 'for what they need') to the Religion, and who will take their stand upon the Religion, toward those I act with purposeful liberality].

10. Those who dwell upon this earth with cattle-property [(to these Aūharmazd) declares an indication (or 'a distinction' as follows; see below)];

(11) and I offer up praise to Aharāyih (Arša) [that is to say, thereupon I would offer up my person]; and thus I will praise on, [that is to say, I offer a thing which is (a real) benefit].

12. Not from that (cause) [as it is not proper (or

[1] An effective (almost an affecting) allusion to Y. XXXII, 2.

[2] Literally 'I would praise up the Herd from the thieves'. The leading characteristic of the Avesta was faithful care of the Herds, which as the chief source of support, were regarded as sacred.

[3] The works of Aešma as the 'raid' the universal foe of settled industry; see also Y. 29, 1, Gāϑas at the place pp. 20, 410.

[4] See SBE XXXI, 248 for alternative explanations of the original.

[5] The exact point and reason of this idea of 'going at will, and abiding at will' I thought to be 'settlement' as opposed tho the nomadic life; see SBE XXXI, p. 248. We must suggest some such pointed sense, as the gloss is here too pallid.

'righteous') to do (so)], shall I come upon the village of the Mazdayasnians with wasting and desolation[1],

(13) and not for the sake of profit, nor for life, nor on account of its disgrace[2] would I stand apart from the Religion; (that is to say, not for this would I desert) the Religion, and not for (a supposable promise of) a good offspring (that is to say, not for a prosperous family), nor for an abundant one (so greatly prized).

14. I abjure (authority) away from[3] the Demons the evil, bereft of good, bereft of (holy) lore, of the evil creation (as they are) I abjure their authority[3], [that is to say, they ought not to be maintained in authority[4]],

(15) who are the most Druj-like of beings, the most stenchful, the most non[5]-existent (or the most 'non-possessing' (sic)), the most opposed to good. [(The meaning) is that all the five 'aīt's' (the three of the citations[6], and the two 'aīt's' (to follow), all these five 'aīt's', (in English 'all these five third personals of the verb 'to

[1] Referrring (?) to Yasna XXXI, 18.

[2] Possibly 'not on account of the disgrace of life' ....

[3] So we must grammatically render 'I abjure from the' .... but we must not forget that originally in the first translations 'min' with 'barā' were probably together applied to yemalelūnam 'I abjure the Demons'. But Nēr. was obliged to follow.

[4] We must recollect the fact that the Demons were largely still identified with the D(a)ēvas (that is to say, the 'Devas') who were then ? and are now so obviously 'in authority' among the Hindoos. Otherwise the expressions seem vapid. The Deva-worshippers disputed the control of the public with the Mazdayasnians, see the Gāthas everywhere.

[5] 'Non-existence' is the rendering of the Parsi-pers. I had thought of a form from āhita; hū + āhita (reading a short 'i') = 'well polluted'; but it would not look natural even in view of the word 'dūš-hū-varšt'. The 'non-existent' was a notorious epithet of the D(a)ēvas, with Angra Mainyu at their head, in the later Parsism. The idea probably being that the Devās, as being the Gods of their opponents, had no existence, just as ultra Semites might say of the Gods of Greece, Jupiter, etc.

[6] See the three, 'min aītān's', 'aītīh' and 'lōītīh'.

be')[1] are, that is to say, 'they mean') 'existence and non-existence'. Also the existence of these is this that they are so (of that kind) now. Their non-existence is this that later they are not (i. e. they will not be)].

16. Away[2] from the Demons, and from the friends of the Demons, away from the Demons' worshippers, away from the sorcerers, men and women, — away from every evil thing (do I abjure authority),

17. apart with thought, apart with word, and apart with deed ; — that is to say, when there is a great work (or 'much agriculture' (sic)) which it is quite necessary to do ; — apart as to clear manifestation (that is to say, 'thoroughly and clearly apart') from those do I declare the authority (to be), apart from those who are such wicked wounders (do I declare the authority to be) [for ever after (or 'for ever back (from them'), or 'for ever again').

18. Thus (was it), as it was said, and thus even Aûharmazd held discussion with Zartûšt[3], [that is to say, it was (so positively) said by Him (Aûharmazd)]

(19) in all the questions, in all the meetings, when Aûharmazd and Zartûšt consulted together[3] [He (Aûharmazd) said this, that they should not keep the (D(a)ēva-) Demons in authority[3]].

20. As he said, so even Zartûšt deprecated the authority of the (D(a)ęva-) -Demons.

21. In every question and in every conference, when Aûharmazd and Zartûšt held conference together, this

[1] See aīt-, aītīh, etc.

[2] Ner. renders barā with ṛte = 'apart' here ; but, let it be noticed, that at the next strophe he defines more closely, or even alters the point, with his viçeśaṇa = 'especial'.

[3] Referring to Yasna 44. with its questions.

was said by Him (Aūharmazd) [that they should not keep the (D(a)ēva-) -Demons in authority[1]].

22. So I also, who am a Mazda-worshipper, (a disciple) of Zartūšt[2] will renounce the authority of the (D(a)ēva-) -Demons, as he who was the holy Zartūšt abjured (it) from them.

23. Also my (religious) desire, (meaning 'my religious faith') is that of the Water[3] (which was sacred); my desire is that of the Plants. Also my desire is that of the Herds the beneficent, (the good-giving[4]). Also my desire is that of Aūharmazd who created the Herd and the Holy Man (the original typical orthodox citizen).

24. Also my desire (i. e. religious conviction, or simply 'creed') is that to which Zartūšt (adhered). It is also that of Kai-Vištāsp (Gūštāsp), of Frašōštar, and Jāmāsp and also that of whatever one (meaning 'of each one') of the Holy Benefactors[5], the open (i. e. the 'celebrated', or perhaps better 'the public') workers (i. e. 'officials'), in that desire and of that lore am I, the desire and religious lore such as is said (above; so, referring to the main body of the Confession).

25. A Mazdayasnian I am, [that is to say, I am a good

[1] This all looks as if the writers were in an actual state of controversy with Hindoos who were asserting at every point and before the public eye the supreme authority of the Devas. Was it written after the Parsis had come to Bombay? (I mean of course this item).

[2] That is to say, the present officiating priest, or the individual worshipper whom he represents at each time of reciting this declaration.

[3] That is to say: "As the clean waters were sacred, parts of the Creation of Aūharmazd (and as such recognised by His Religious Creed), so I am allied to them in this'; and so meaning also of the Plants, Herds, etc. One would naturally say 'my desire is that for the water, the plants, the herds'; but I think that the especial religious sanctity of these objects was held in view; see below.

[4] Possibly 'the well-endowed'.

[5] The Saošyañts.

man (meaning that he was a thoroughly punctilious church-member (so to speak) as well as an honest one)]; and I revere[1] the Mazdayasnian Faith (or Lore) of Zartūšt; [that is to say, I declare it among[2] the evil (meaning the (heretics, the Ašemoγs))].

26. I myself[3] (or 'I spontaneously') praise[3] it (the Holy Lore), and I express my veneration (toward it), [that is to say, I would make it current[3], among the settlements].

27. I praise hūmat (the good thought)[4] with thought;

[1] We are always in doubt whether to read pranāmam (so), or pravāmam (so). Nēr. 's prakāçayāmi does not decide. A causative form like this strangely reproduces the idea of 'increasing' elsewhere, at least generally, with Nēr.

[2] Notice that whereas 'andarg ..... yemalelūnam' should naturally (and may possibly also here) mean: 'I interdict the wicked', (see Y. 49, 3) it seems here, at least according to Nēr. to mean: 'I declare it among'. I cannot refrain, however, from emphasising an alternative: 'I interdict the wicked'. Nēr. has simply 'I declare it ... in the world'.

[3] We have here the most intelligent freedom (let us hope) and no uncontrolled error; but how shall we account for our nafšā formerly (nafšman), (Sp) χvat, (χūd). The most respectful method would be to refer it to the 'ā' as in āstūtasča. But remorseless criticism would lead us to see some other connection. We remember that 'ufyā' was rendered nafšā in Y 28, 3, and that this form nafšā arose from a mistake caused by the fact that in Pahlavi (the original Avesta-Pahlavi) the characters which spell ufyā are the same as those wich spell nafš; see Zeitschrift D. M. G. for Oct. 1898, and that ufyā (= 'I will weave') by a beautiful simile expresses 'praise'; have we here the connection? Did āstūtasčam eaning 'praise' suggest again the word ufyā = 'I will praise'; and did this to a still later commentator become again a nafš = χvat (χūd) by the same repeated mistake. Or again was there something in the original form of stūtasča which suggested 'self'. Also remember that ب in Pahlavi may = χ or ā; was then this ā in the Avesta ā stūtascā mistaken for χ(kh) with its following 's' suggesting χ(kh)eš- and χvēš-?
I think that fravartasčā is to be taken rather in the sense of 'confessing' than in that of 'propagating', and 'praise' would lead to 'propagation'. I am now inclined to refer it to 'vart' = Indian vart (vṛt) rather than to 'var'. It is difficult however to refer var(e)tō in Y. 45 to 'vart' or to 'vris'.

[4] I think that the abstract is nearer the truth of the original meaning just here; but in general we should always prefer the concrete.

and I praise hūxt (the good word) with speech, and I praise hūvaršt (the good deed) with deed; and I praise the good Religion of the Mazdayasnians which casts[1] forth the joining (strife) and lowers (literally 'places on' the halbert, [(from that this even is clear that into a religious school (an establishment for sacred regulations) of controversy it is not proper to persons to enter. And he who goes to a non-controversial religious school, to him it is proper to make a (separate) controversial religious school (therewith)],

(28) which is the χvētūdaŝ Religion (that is to say, the relation-marriage Religion); (for) from it (the Religion) it is clear that it is fully requisite to discharge (this) duty (relation-marriage), — the holy (Faith)[2], which is of

[1] Casting forth the joining (of 'strife') is, as I hold a very incorrect rendering for fraspāyaoχδrām which I divide as fraspāya-aoχδrām = 'having no faltering utterance'. Ayōješnīh seems to have been seen in -āyaoχδrām and taken in the sense of 'joining in battle'; cp. hyat hēm spādā anaočaṅhā jam(a)ęte, Y. 44, 5; so Spiegel renders without hesitation. Or should we read the Pahlavi word āyūδešnešnīh to yudᶜ, yúdᶜyate; so understanding the character as a Pahlavi sign for δ(dh) would be unusual; but an Avesta may have accidentally intruded. 'āyūzešn' to yūz 'to roll (as of the sea), would require a figurative understanding of it. A formation from hēna = 'a weapon' does not seem probable, while a hēnješn looks most natural for the form, but 'suspense' and 'strife' hardly harmonise. Other tentative suggestions might be āyanješn; cp. a new Persian yanjīdan = 'to cut', 'to be angry'. Haijā (so) = 'battle' needs a nasal to bring it into line. The 'lowered' weapon was understood by Nēr. here rather than the weapon 'put in position' for battle (unless indeed 'lowered' equalled 'levelled'); cp. Y. 31, 18. ad īš sāzdūm (-δvem) snaϑišā. I should first suggest 'lowered weapon' (with Nēr.) to make the terms harmonise with the context; but we should never forget that these ancient commentaries were often patched up masses of fragments sometimes, though where they are most in confusion as documents, they may very often contain single words which suggest important solutions.

[2] Aharūvīn hardly applies to the 'relation-marriage'; see the original.

existing things (or 'beings') which have (ever) been, and (of those of which it can be said) 'it becomes' (sic[1]; that is to say, of those just coming into existence), the greatest, the superior, even the best [(the Religion) which is[2] Aūharmazd's and Zartūšt's own].

29. To Aūharmazd do I assign all prosperity[3] (as his gift to us) [that is to say, root and fruit, I would put all into the possession of Aūharmazd (that is to say, 'I would attribute all (good) results to Him, or, 'I leave it all to Him')[4]]; and this is His complete establishment[5] (or 'Law') of the Mazdayasnian Religion.

---

1 This seems to be the only admissible explanation of yehvūnēt-ān. 'The — 'it becomes' — things'; similar odd forms occur elsewhere.

2 The imperative is not rendered.

3 It is often difficult to decide whether we shall read āzādīh or āvādīh. I understand the latter to put forward rather the idea of a 'benefit' given, while āzādīh seems to me to express rather Ner.'s vibcūtim which originally means 'excellence' and later 'wealth'.

4 So, more naturally than: 'I would possess all through Aūharmazd's ownership (of it), or, 'I leave it all to Him'. Nēr.'s instrumental is not to be pressed.

5 Notice the somewhat curious error of astōvānīh = 'immoveability' for the āstūitiš of the original, which is the noun of stu = 'to praise'; cp. stutí. Nēr follows the Pahl. text in this blunder, but he could not accept the 'a' privative of the Pahlavi, and entered into the region of 'praise' by rendering āstikatā = 'orthodoxy'.

PHÉNOMÈNES REMARQUABLES DE SANDHI (1)

Dans le sandhi de nos dialectes néerlandais, on voit se produire assez communément ce fait, que certaines con-

(1) Je traduis ici, en le modifiant légèrement à l'intention des lecteurs de cette revue, un article néerlandais publié en 1903 dans l'*Album Kern*.

M. Vercoullie, professeur à l'Université de Gand, écrit dans la *Revue de l'Instruction Publique* (T. XLVI, 6e livr. p. 400), à propos de mon article néerlandais, qu'il « n'a sa raison d'être que pour ses nombreux exemples ». « J'ai pour ma part », dit-il, « signalé le phénomène dans ma *Westvlaamsche Spraakleer* (1883) p. 16. »

Pour que le lecteur puisse trancher lui-même la question soulevée par M. V., je traduis le passage auquel il renvoie :

« N. B. *a*) La règle (*c.-à-d. la règle du sandhi énoncée plus haut*) « reste applicable en ce qui concerne la seconde consonne, même si la « première est syncopée : *bloevinke* (v = f), *ik la varen* (v = f), *onzag* « (z = s), *mï groovader* (g = ch et v = f).

« *b*) Dans les composés où la seconde consonne est *d* ou *h*, on ne tient « pas toujours compte de ce qui a été dit sous 2 et 3 (c.-à-d. de deux « règles générales du sandhi dialectal) ; tandis que *g* reste dans *slaghuis*, « il change en *ch* dans *daghuur*, et *f* reste dans *sterfhuis* ; tandis que *g* « et *d* restent dans *toogdag*, ils changent en *ch* et *t* dans *hoogdag* et « *leegdag*. »

Comme on le verra, l'*a*) ne concerne pas le sujet traité dans mon article ; dans les quatre exemples fournis, la consonne syncopée, cause de l'effet de sandhi, est parfaitement connue de ceux qui parlent le dialecte et elle est prononcée en d'autres positions.

Le *b*) comprend, dans une même règle purement empirique, deux phénomènes probablement de nature différente. Le premier (*daghuur*, etc.)

sonnes finales, surtout *d* ou *t*, d'une catégorie déterminée de mots se prononcent ou ne se prononcent pas, selon la nature du son qui les suit dans la phrase, mais que, là où elles disparaissent, leur influence n'en continue pas moins de se faire sentir sur la consonne initiale du mot suivant, au cas où cette consonne est une spirante sonore ou un *d*. Tandis que p. ex. la phrase néerlandaise *ge gaat af*, « vous descendez », se prononce à Louvain *ge gūd af* (1) et *ge gaat*, « vous allez », *ge gūt*, les mots *ge gaat vallen*, « vous allez tomber », s'y prononcent *ge gū fale*, où nous savons que le changement du *v* en *f* est dû à l'influence de la dentale disparue de *gūd* (2).

Dans le cas *ge gū fale*, la dentale disparue à cette place reparait donc ailleurs ; ceux qui parlent le patois ont

a été touché parmi d'autres dans mon article (p. 89 et suiv.), mais ne rentre pas dans l'objet spécial que j'avais en vue : en effet, mon étude vise tout particulièrement les changements de sandhi produits par un son disparu dont rien dans le dialecte ni dans la langue littéraire ne révèle directement l'existence. Le second de ces phénomènes ne semble avoir rien de commun avec le sandhi ; au moins la preuve est-elle loin d'être faite.

Mais, pour mieux informer le lecteur, rapprochons du passage cité celui où M. V. parle des variations de l'article Westflamand, variations qui s'expliquent en réalité par le sandhi, comme on peut le voir dans les *Leuvensche Bijdragen*, T. I, p. 130 et suiv. T. II, p. 143 et suiv. :

« L'article défini est : m. *de*, fém. *de*, n. *t*, plur *de* qui reste invariable.

« L'article indéfini est : m. *e* ou *ne*, fém. *en*, n. *e* toujours avec *e* muet.

« Devant une voyelle, une *h* et aussi devant *b*, *d* ou *t*, les formes « masc. en *e* prennent *n* ; — les formes fém. en *e* et le plur. *de* perdent *e* « devant une voyelle. » (*Westvlaamsche Spraakleer*, p. 30).

(1) *e* est l'e muet français, aussi dans les diphtongues (*ie* = ië) ; l'*é* et l'*è* sont à peu près les équivalents des é et è français ; *u* se rapproche de l'u allemand ; *u̯* est ce même *u* sans l'arrondissement des lèvres ; $h = \chi$; *n̄* est la nasale gutturale. Pour la détermination plus exacte de la prononciation, v. *Leuvensche Bijdragen*, Tomes I et II.

(2) Cp. les prononciations *ge lot fale*, néerl. *ge laat vallen*, « vous laissez tomber » et *ze gon vale*, néerl. *ze gaan vallen*, « ils vont tomber ».

conscience qu'elle appartient au mot, et sa survivance dans le sandhi n'est pas extraordinaire.

Mais il se présente dans nos parlers populaires des phénomènes de sandhi plus remarquables, dont l'intérêt dépasse, en certains cas, le domaine de la linguistique germanique. A tout le moins jettent-ils quelque clarté dans la question du digamma homérique. Les exemples que j'en donne sont fournis par les patois d'Alost et de Louvain où les faits ont été observés par M. Ph. Colinet et par moi (1).

Dans le sandhi de ces patois, certains sons finaux que non seulement l'on ne prononce plus, mais dont ceux qui connaissent uniquement la langue populaire ont perdu tout souvenir, continuent eux aussi d'exercer leur influence tout entière comme s'ils vivaient encore dans la bouche du peuple. P. ex. devant une consonne, l'article indéfini féminin du louvaniste prend la forme *en*, l'article indéfini neutre la forme *e* : *en vrā* (*eene vrouw*), « une femme », *e kind* (*een kind*), « un enfant ». *E kind* s'est prononcé jadis **en kind* (devant voyelle, l'ancienne forme *en* du neutre s'est maintenue : *en ues* (*een huis*), « une maison ») ; mais l'*n* a disparu en vertu du sandhi des syllabes atones qui veut que *-en* final perde l'*n* devant consonne (2). Pourquoi l'*n* a-t-elle persisté dans le féminin *en vrā* ? C'est l'ancienne forme féminine de l'indéfini qui nous fournit la réponse à cette question : l'*e* final de **ene* (*eene*) a empêché le sandhi de s'appliquer et a préservé l'*n* de l'apocope. Plus tard cet *e* a disparu sans perdre pour cela son influence phonétique.

(1) V. *Leuvensche Bijdragen* (1re année 1896 : Ph. Colinet, *Het Dialect van Aalst*; 2e année 1897 : L. Goemans, *Het Dialect van Leuven*).

(2) V. *Leuvensche Bijdragen*, II, p. 122.

De même aussi il arrive parfois que, dans la phrase parlée, la modification d'une consonne initiale trahisse l'existence antérieure d'une consonne finale dans le mot précédent.

Les mots alostois *mé* (*met*), « avec », et *ni* (*niet*), « pas », ont perdu la dentale primitive. Pourtant, lorsque la consonne initiale du mot qui les suit est une spirante sonore ou un *d*, elle s'assourdit comme si la dentale des anciennes formes **mét*, **nit*, était encore articulée : on prononce *mé hād* (*met goud*), « avec de l'or », *ni fél* (*niet veel*), « pas beaucoup », au lieu de *mé gād* et *ni vél* (1).

L'article indéfini masculin du louvaniste nous fournit un exemple instructif du phénomène qui nous occupe. La prononciation y hésite entre *nen* (*een*, *eenen*) et une forme avec faible *e* muet initial : *enen* (*nem*, *enem* devant un *b* initial ; *ne*, *ene* devant toute autre consonne). Devant *enen*, on prononce la spirante ou la dentale finale du mot précédent comme devant les autres voyelles, c.-à-d. que la sonore se maintient et que la sourde devient sonore ; devant *nen* la spirante et la dentale sont traitées tantôt comme devant *enen*, tantôt comme devant toute autre consonne, c.-à-d. qu'elles se présentent sous la forme sourde. Exemples : *dā waz ene kie* (*daar was eenen keer*), « il y avait une fois », *dā waz ne kie*, ou bien *dā was ne kie* comme *ik was noh* (*ik was nog*), « j'étais encore » ; *ik frāg ene frañ*, (*ik vraag eenen frank*), « je demande un franc », *ik vrāg ne...*, ou bien *ik frāh ne...* comme *jā oh nie* (*ja of neen*), « oui ou non » ; *ik shrév enem brīf* (*ik schreef eenen brief*), « j'écrivis une lettre », *ik shrév nem...*, ou bien *ik schréf nem...* comme *ik shréf nit* (*ik schreef niet*),

(1) V. *Leuvensche Bijdragen*, I, p. 198 et suiv.

« je n'écrivis pas » ; *g'éd enen ont* (*gij hebt eenen hond*), *g'éd nen*..., ou bien *g'ét nen*... comme *g'ét niks* (*gij hebt niets*), « tu n'as rien ».

On peut suivre aisément le processus du phénomène dans ces trois prononciations également louvanistes *waz ene*, *waz ne*, *was ne* (1).

Un effet de sandhi analogue est celui qui nous révèle l'existence antérieure de l'*h* initiale dont l'articulation s'est perdue depuis longtemps dans les patois de Louvain et d'Alost. On le rencontre dans certains mots composés ou expressions assimilables aux composés.

Le sandhi ordinaire de nos patois ne tient aucun compte de l'*h* initiale. Ainsi les mots néerl. *de eer*, « l'honneur », et *de heeren*, « les messieurs », se prononcent à Louvain *d'ier* et *d'iere*. D'autre part, comme nous l'avons vu déjà, devant une voyelle initiale les spirantes finales sourdes deviennent sonores, *f* < *v*, *h* < *g*, *s* < *z*, et les sonores se maintiennent : le néerl. *ons hart*, « notre cœur » se prononce en louvaniste *onz ét*. Cette règle ne s'applique pourtant pas dans les cas suivants : louv. *dahīr* (*daghuur*), « salaire », à côté de *vé nen dag īre* (*voor eenen dag huren*), « louer pour une journée »; *ons ier* (*ons Heer*), « notre Seigneur », à côté de *onz iershap* (*ons heerschap*), « notre seigneurie » ; *uesāve* (*huishouden*), « ménage », à côté de *en uez āve* (*een huis houden*), « tenir une maison »; *uesīr* (*huishuur*), « loyer »,

(1) V. *Leuv. Bijdr*. II, p. 117 et suiv. La forme *ene* est plus rare que *en*. Il me semble que je prononce de préférence *waz ne* etc. ; en tout cas, dans les liaisons avec *of*, *oh* (*of*), « ou » j'articule exclusivement *ov n*... *og n*... : *en vrā og ne man* (*eene vrouw of een man*) « une femme ou un homme » ; l'expression très usitée *ne frañ ene kuepman* (*een frank een koopman*), « un franc marchand » n'est jamais, que je sache, prononcée d'autre façon. — La plupart de ces faits se présentent aussi dans le patois d'Alost.

à côté de *en uez īre* (*een huis huren*), « louer une maison »; *vliesues* (*vleeschhuis*), « halle aux bouchers », *Vliesāvers* (*Vleeschhouwers*), (nom de famille), à côté de *vliez āve* (*vleesch houden*), « tenir de la viande » ; enfin les mots qui en néerlandais se terminent par le suffixe *-heid : woesoet* (*wijsheid*), « sagesse », etc.

D'où pourrait venir cette exception aux lois ordinaires du sandhi sinon de l'*h* ancienne (l'esprit rude) dont, malgré sa disparition, l'influence phonétique subsiste dans certains cas (1) ?

Un effet de sandhi plus intéressant encore est celui que produit sur la finale précédente le pronom-adverbe *er* (néerl. *er*), « en » « y » et qui rappelle l'ancienne dentale initiale de ce mot. On prononce p. ex. à Louvain : *és er wāter* (*is er water*), « y a-t-il de l'eau ? », *was er* ... (*was er* ...), « y avait-il ... ? », *dat er és* (*dat er is*), « qu'il y en a », *wat er mé gedon* (*wat er mee gedaan*), « qu'en faire ? », *ge gāt er* (*gij gaat er*), « vous y allez », *ge géft er* (*gij geeft er*), « vous en donnez », etc. *ik los er* (*ik los er*), « j'en lâche », *ik éf er* (*ik hef er*), « j'en soulève », *ik lah er mé* (*ik lach er mee*), « j'en ris », etc.

Dans ces exemples et d'autres pareils la finale n'est jamais sonore devant *er*. Ailleurs on prononce indifférement la sonore ou la sourde devant le même *er : ik géf er* (*ik geef er*), « j'en donne », *ik blās er van* (*ik blaas er van*), « j'en souffle », *ik zāh er e stik van* (*ik zaag er een stuk van*), « j'en scie un morceau », à côté de *gēv er*, *blāz er*, *zāg er ;*

(1) V. *Leuv. Bijdr.* I. p. 59 et 192. M. Colinet y orthographie *dah(·)ir* (*daghuur*), *ons(·)ier* (*ons Heer*), etc. — Lorsque la finale devant l'*h* primitive est atone, le phénomène ne se produit pas : louv. *Braverzues* (*Brouwershuis*), « maison des Brasseurs », au lieu de **Brāversues*, alost. *āmānekezoés* (*oude-mannekenshuis*), « hospice des vieillards », au lieu de **āmānekesoés*.

ik wés er (*ik wees er*), « j'en montrai », *ik bléf er* (*ik bleef er*), « j'y restai », *ik zah er* (*ik zag er*), « j'y vis », *ik gaf er*, « j'en donnai », à côté de *wéz er*, *blév er*, *zag er*, *gav er*.

Dans tous ces cas, la règle générale du sandhi louvaniste exigeait une finale sonore : on prononce en effet *éz ve* (*is hij*), « est-il », *waz oe* (*was hij*), « était-il », *dad és* (*dat is*), « cela est », *wad és er* (*wat is er*), « qu'y a-t-il », *gūd on* (*gaat aan* = *gaat weg*), « allez vous en », *ik waz af* (*ik wasch af*), « je relave », *ik év up* (*ik hef op*), « je soulève », *il lag u uet* (*ik lach u uit*), « je me moque de toi », etc.

La forme encore existante de *er*, c.-à-d. *der* (1), expliquerait-elle ces anomalies ?

Si le sandhi ancien correspond à l'actuel (2), la forme *der* n'explique pas les faits cités. En effet le *d* initial transforme invariablement la spirante finale du mot précédent de sourde en sonore et maintient la sonore : *ik blēv der* (*ik bleef er*), « j'y restai », *ik gév der* (*ik geef er*), « j'en donne », etc. Il paraît donc que la sourde finale des premiers exemples doive s'expliquer par une autre forme que *der* et que, au moment où le pronom et l'adverbe, — dont les formes se sont confondues sans doute depuis des siècles, — ont produit le sandhi sourd sur les spirantes

(1) A côté de *ik géf er* (*gév er*) et tous les exemples qui suivent, on entend aussi souvent *gēv der*, etc. Après *l*, *m*, *n* finales on emploie indifféremment *er* ou *der* : *ik bel er* ou *der* (*ik bel er*), « j'y sonne », *ik ém er* ou *der* (*ik heb er*), « j'en ai » *ik gon er* ou *der* (*ik ga er*), « j'y vais » etc.

(2) Il faut remarquer, dit M. Colinet (*Leuv. Bijdr*. I, 185), que l'orthographe néerlandaise du moyen-âge, 'tout en représentant le sandhi d'une manière incomplète et inconséquente, rend pourtant vraisemblable l'existence très ancienne des règles de sandhi que nous appliquons encore aujourd'hui. »

finales, ils commençaient en dentale sourde ou aspirée. Nous retrouvons une pareille dentale, pour la particule dans l'ancienne forme *thar*, pour le pronom dans le génitif pluriel de l'ancien démonstratif *ther*.

Il y a mieux : un phénomène analogue de sandhi se produit devant le pronom personnel enclitique du sujet et du régime : alost. *en* (*hij*, *hem*), « il, lui », louv. *em* (rarement *en* et alors uniquement comme sujet). Mais, ici, plus de forme contemporaine avec dentale, comme dans le cas *er*. La consonne initiale a totalement disparu, au moins dans nos patois, et la langue littéraire ne connaît pas les formes dont il est question.

Voici les faits tels qu'ils se présentent en louvaniste : le pronom emphatique régime *ém* (*hem*), « lui », est traité dans le sandhi comme tout autre mot à initiale vocalique : *ge gūd ém ūle* (*gij gaat hém halen*), « c'est lui que vous allez prendre », etc. Le pronom enclitique régime est, au contraire, rarement traité de cette façon ; presque toujours il exerce sur la finale précédente l'influence d'une initiale sourde : *ge gūt em ūle* « vous allez le prendre ». Pour ce qui regarde le pronom enclitique sujet, il exerce toujours dans le sandhi l'influence d'une initiale sourde : *gūt em* (*gaat hij*), « va-t-il ? », à côté de *gūd oe* (*gaat hij*), « est-ce lui qui va ? »

Réservant le cas plus compliqué du pronom enclitique régime (1), nous pouvons conclure qu'il faut pour le pronom sujet comme pour le cas *er*, remonter à une ancienne forme avec sourde ou aspirée initiale si l'on veut expliquer l'anomalie apparente du sandhi (2).

(1) On trouvera dans les *Leuv. Bijdr.* I, p. 190-193 et II, p. 147-149 une discussion étendue de tous les points traités ici.

(2) Peut-être ne faut-il pas remonter jusqu'à l'aspirée primitive et trouve-t-on une forme plus récente du pronom enclitique qui explique

Il parait donc démontré que, dans les patois d'Alost et de Louvain, certains sons finaux ou initiaux qui ont disparu totalement de la prononciation et même du souvenir du peuple révèlent encore, fossiles phonétiques, leur existence antérieure par l'empreinte qu'ils ont laissée dans le sandhi (1).

le phénomène de sandhi. Les grammairiens du moyen-néerlandais ne font pas mention d'une telle forme, du moins à ma connaissance; mais un texte des archives de Louvain, au livre des ordonnances magistrales de l'année 1453, nous fournit un exemple irrécusable d'un pronom enclitique *régime* TEN.

« *Alsoe als Gheertken van Adelberge, beckere, die van doetslage* « *oppenbaer is ende van quaden en orribelen fayten befaempt, dage-* « *lycx comende, met gespannen boge, hier in der stad, den goeden* « *lieden thuer af dreygen ende anders anxtinerende, op gisteren aen-* « *gelast ende gevangen wert, bij* Henneken Poelman *ende* Woytken « Brabants, *aldaer sij den selven, bij sijnder groeter wederstarke-* « *licheit, eersy*TEN (= *eer zij hem*) *behouden consten, quetsen ende* « *vonden* (*wonden*) *alsoe dat hij daer af is gestorven.* » (Texte publié par M. Edw. Van Even dans le *Vaderlandsch Museum*, III, p. 24). Le *t* de ce pronom régime est né vraisemblablement dans le sandhi après le suffixe *-d*, *-t* du verbe, où le *d* du **den* antérieur devait s'assourdir. La fréquence de la prononciation avec sourde initiale dans cette position pouvait faire croire à l'existence d'une forme indépendante *ten*. Le pronom enclitique *sujet* aurait pris par analogie la forme du pronom régime *ten* et c'est au *t* que seraient dûs les effets de sandhi signalés plus haut. Les cas du pronom-adverbe *er* et du pronom personnel *en*, *em*, sont trop connexes pour qu'on n'essaie pas de les expliquer de la même façon. Un **ter* pour *der* né dans le sandhi comme *ten* pour *den* après le suffixe *-d*, *-t* du verbe est chose facile à concevoir.

(1) Sous le titre de *Note sur les sons disparaissants*, M. l'abbé Rousselot nous donne, dans la *Revue des Patois Gallo-Romains* (*Patois de Cellefrouin*, p. 207 et suiv.), le résultat remarquable d'une expérimentation phonétique à propos du mot *áp* = « arbre » (dans un patois lorrain) et de la forme normale *áp*. A l'ouïe, il avait perçu une certaine différence entre les deux prononciations; à l'aide de ses instruments, il découvrit la raison de la différence. Dans la forme normale *áp* les vibrations de l'*á* continuent jusqu'au début du *p*; au contraire dans *áp* = « arbre » il reste entre la fin de l'*á* et l'explosion du *p* une ligne sans vibrations, qui indique la place de l'*r* originel et qui, selon M. R., équivaut, dans la pro-

*
* *

A considérer ces faits, on ne peut s'empêcher de les mettre en rapport avec l'influence phonétique exercée par le digamma dans la langue homérique et de trouver fort sage et prudente l'hypothèse formulée à ce propos par M. Monro dans sa *Grammar of the Homeric Dialect* (1).

« On peut supposer, dit-il, que, dans les mots qui « commençaient primitivement par Ϝ, les effets ordinaires « d'une consonne initiale perdurèrent après la dispari- « tion du son lui-même ». Il cite les exemples français « le héros », « la hauteur », et conclut : « De même on « peut admettre que les faits de la métrique homérique « prouvent seulement que, en vertu d'une habitude ou « d'une règle, certains mots étaient traités comme s'ils « commençaient par Ϝ ».

Les cas étudiés plus haut confirment singulièrement cette hypothèse. Ils nous permettent aussi d'écarter les objections que le savant grammairien oppose lui-même avec une entière bonne foi à sa théorie. Lorsque, par exemple, il doute de la légitimité de sa comparaison entre les cas du Ϝ et de l'*h* française et dit qu' « un usage tra- « ditionnel de cette espèce se conserve beaucoup plus « facilement à une époque de civilisation », nous pouvons le tranquilliser à ce sujet. Nos patois sont loin de servir à un usage littéraire quelconque et ne connaissent d'autre écriture que celle des dialectologues ! Ils ne représentent point, tant s'en faut, ce que le savant helléniste appelle *an age of education.*

nonciation, à un bruit à peine audible. L'éminent phonéticien conclut sa note en ces termes : « Ainsi les lettres vivent encore lorsque nous les croyons mortes et leurs derniers moments nous échappent comme leurs premiers. »

(1) Monro, *op. cit.* p. 378 et suiv.

Une seconde objection me paraît tout aussi peu fondée : « Il semble difficile de croire, dit M. Monro, que le *F* « aurait gardé sa place dans la mémoire des poètes s'il « n'avait été familier ou à l'oreille comme un son vivant, « ou à l'œil comme une lettre dans le texte écrit ». Les faits que nous avons rapportés se chargent eux-mêmes de lever tous les doutes à cet égard.

L'influence inégale du *F* s'explique aussi aisément, quand on considère que les trois formes *dū waz ene kie*, ... *waz ne* ..., et ... *was ne* ... sont prononcées indifféremment par les mêmes personnes dans la même ville.

Pour ce qui regarde enfin le fait qu'une finale s'allonge parfois devant *F* initial, rien n'empêche, à mon avis, d'admettre que le *F* se serait transformé à la longue en une articulation facilement assimilable au son précédent ; peut-être le *F* s'est-il composé comme l'*r* dont il est parlé dans la note 1 de la page 93 (1).

De même façon peut s'être produit l'allongement de certains sons ailleurs que devant *F*, entre autres dans les 3 p. pl. des temps seconds en -ν (= ντ) : ἔφαν ἀπιόντες, etc. (2).

LÉON GOEMANS.

---

(1) « La chute des consonnes, dit M. Rousselot, n'est pas un phénomène aussi simple que le mot semble le dire. Ce n'est pas une chute à proprement parler, c'est un amuissement progressif dont on ne peut suivre sûrement les étapes que là où il est en train de se produire. » *Op. cit.* p. 281.

(2) Monro, *op. cit.*, p. 345 et suiv.

Bouddhisme. Notes et Bibliographie.

Contributions to the study of the Śikṣāsamuccaya derived from Chinese sources (1).

The present work is rendered into the Chinese by Fâ-hu and Zih-khan A. D. 1004 1058 (Nanjio's Cat. No, 1298). It is done so carelessly that we very often meet with mechanical juxtapositions of words and phrases corresponding with the original, giving no connected sense at all, which render this translation so far untrustworthy. But large portions of the works cited by the author we find correctly translated into Chinese. Moreover in finding our way about the stock phrases or technical expressions and other terminology peculiar to Buddhism we Buddhists stand in a position of some advantage.

The main object of the present paper is to illustrate certain selected passages from Chinese sources, leaving to others whose knowledge of Buddhist Sanskrit may be more extended than my own, the criticism of the work from the Indian side.

At present, I must confess, I have no time to read through this treasury of Mahāyāna doctrine. My search is limited generally to those passages, which the editor noted as doubtful or obscure in their reading. In a few cases other portions are touched on when they came under my notice.

As to my use of the Chinese, I may explain that the latest Japanese edition of the Chinese Buddhist Tripiṭaka is divided into forty groups ; each group is designated, as it formerly was, by the successive characters of the « Sentence of Thousand (different)

(1) Edited by Prof. C. Bendall. St-Petersbourg 1897-1902.

Characters ». Each group thus designated contains 9 to 15 fasciculi numbered by numerals. I denote each fasciculus by Roman figure in its order, discarding the original awkward numbering. As to the version of the Śikṣāsamuccaya I give only number of leaf, for the whole work is included in fasc. CLXXXV (1).

Prof. Bendall's notes and remarks are enclosed in square brackets.

---

9. 5. *datta-kāṣṭhaṃ.* « A small portion of tooth-wood » (24 b). read *danta-k°.*

14. 8. *aparânta-koṭim.* (acc. to Add. Notes p. 396) « up to the end of the future » (XIV 92 b). cf. the expressions *pūrvāntāparānta* « the end (or limit) of the past and the future » and *bhūta-koṭi* « the limit of reality » occurring very often in Prajñāpāramitā-text.

16. 7. *chandiko vatataram (?)* Read *bahutaraṃ.* Similar expression in Aṣṭ-P. p. 57. 18 et seq. [The MS. is broken, but bahu- is a decipherment quite as admissible as vata-].

18. 6. *nântarā tiṣṭhati na viṣṭhāvati.* « He never loiters half way, nor gives up ». (CXLIV 67 b). Thus the MS.-reading *viṣṭhihati* = *vitiṣṭhate* may be preserved, as suggested by the editor at p. 389.

19. 8. *asya putre 'tiriktataraṃ premôtpadyate — tathā 'nyeṣu sattveṣu.* « Loving his son excessively but not other people » (XVI 9 b). We must supply '*na*' after utpadyate. [I fully agree. The Tib. confirms this restitution].

19. 15. *ātma-kṣemānu[—]maitrī.* « Loving himself » (XVI 9 b).

(1) I am very glad that the courtesy of Mr Wogihara has allowed me to peruse his paper previous to publication. I have compared the original Ms. with several of his suggestions, which in many instances turn out to be correct. Other suggestions agree with the Tibetan, which in the earlier part of my work I could only use sparingly. Mr Wogihara has also favoured me with notes of several misprints, which are more frequent in the earlier sheets than elsewhere; as at that time I had not become thoroughly used to all of the rather minute forms of the St-Petersburg type. These I shall duly note in the English translation of the work which I am at present preparing [C. B.].

This phrase is parallelled in the Chinese by line 14. putra-premânugatā maitrī « loving his son ». We may fill the lacuna by '*gatā*'.

23. 10. *karṇau nāsā samparityajan.* « Giving his ears and nose » (II 27 b). Read *nāsāṃ* (or *nāsāṃ ca ?*) [The Tib. suggests rather : *nāsā vā*].

23. 16. *santāna.* « Constant, continuous » (II 28 b). *saṃtāna* and *saṃtati* often mean continuity of mind or matter or of both during one's whole life, because both the mind and the matter is considered as a momentary thing from whose continuation arises the phenomenon of life. [Compare Prof. de la Vallée Poussin in J. As. Sept. 1902 pp. 275-285. and the editor's references at p. 391].

25. 11. *'tra.* « The intestines » (II 19 b). Read *'ntra.* [So too the Tib. : The MS. itself, as I now notice, seems to have been corrected to the form *'ntra*].

25. 12. *'vyutthita.* « Later on he does not regret » (II 29 b). This seems to suggest *vi* + *ud* + *sthā* in sense of « sich abwenden von, aufgeben ».

26. 6. *bodhisattva-dāna-pūrvaṃ praṇidhāna.* « Bodhisattva's vow formerly made to give » (II 23 a). Read *pūrva-pr°*.

26. 12. *vānukula.* « Most pleasant » (27 b). This suggests some form *varânukūla*. But « female singers of inner apartments » (II 24 ab) points to *vadhū-kula* or the like.

28. 1. *ṣaḍ-gantrôpetān.* « Furnished with six tusks » (28 a). Read *ṣaḍ-dant.* In describing an excellent elephant this term is used very often. See Lalit. (ed. Lefmann) p. 55. 3.

31. 3. *sarva-sattvā | jñānāhārād bhavantu.* « All sentient beings may obtain the food of knowledge » (II 21 a). Read *-sattvā jñānāhārā bhavantu.*

31. 3. *āhāra-prajñātāpino.* « Having understood the nature of the food » (II 21 a). Does *prajñātāvin* as in the Ms not mean 'understood' ? Cf. a buddhist word *kṛtāvin* « one who has finished his work » and *caritāvin* in Aṣṭ-P. pp. 176. 10, 299. 8 etc.

31. 5. *sarva-rasâgra-jihvāḥ.* « Not attaching to all best tastes » (II 21 a). Doubtless *-rasâgrâgṛddhāḥ.* [Apparently correct].

31. 6. *rasa-nimittā-grahītāraḥ.* « Not sticking to every taste » (VII 84 b). Read *°mittâgr°* (compound).

32. 2. *dharma-kāma-sparśôpetāḥ.* « Realizing in their body many profound dharmas » (VII 85 a). Cf. Buddhist term *kāya-sākṣī* in M. Vuyt. 46. 12. In this case *sparśa* means « perception, realization » not as in Childers. Prof. de la Vallée-Poussin proposes 'dharmakāya-'. [A word which can be read either °kāma or °kāya is added in the margin of the Ms. to be inserted. The Tib. (25 b 6) seems to have read dharmasparśop°].

32. 7. *atyantākalpana-dharmāṇaḥ.* « Extirpating all diseases let them no more break out » (II 22 a b)

32. 17. *sarva-sattvāḥ śrāntāklānta.* « All sentient beings ...... not be tired (and) wearied » (II 23 a). Read *-sattvā aśr°*.

35. 3. *rajo-karaṇa.* « One who takes manure away » (IV 77 b & VI 49 a) ; « a hireling » (IX 86 b).

42. 5. *antaśa eka ucchvāsa-praśvāso vā.* « Even while one exhalation or inhalation being intent on » (XXIX 20 a). May we read *ucchvāsaḥ praś° ?* And *ekâgrī* or the like seems to be wanting.

45. 9. *bhikṣu-rājāna-kṣobhaṇe.* « By heretical kings it is distressed » (XXIV 107 a). Can we not construe : *'bhikṣurājāna kṣobhaṇe? rājāna* stands for *rājānam* = *rājñām* and *kṣobhaṇe* is a sanskritization of original Prākritic *khobhane*. [See Intr. p. XIX].

45. 2. Between lines 10 and 11 we have in Chinese Śikṣās° one stanza more : « The many excellent sūtras (1) they do not hear and read (2). They following only their own views (3) (and) adhering to different views reject each other (4) » (31 a).

48. 3. *vinayee c' āgame sthitān.* « Scholars who stick to the three baskets of the lesser vehicle » (CIII 35 a). This is an enlarged rendering, but the sense agrees with the present text. « *Tripiṭaka* » often signifies « *Hīnayāna* » (e. g. in Nāgārjuna's commentary on Pañcaviṃśatisahasrikā Prajñāpāramitā (CXC VIII 105 a)). I prefer the reading of A. : ***vinaye** c' āgame* (= Hīnayāne) *sthitān.*

49. 6-10. Aṣṭ — P. 416. 10 — 417. 1. with a few omissions.

56. 1. *pratīhāra-dharmatā kartavyā.* « With every thing must he supply » (XVII 65 b). We are induced to read *pratīkāra-dh°*

or '*h*' in *pratīhāra* may be an insertion to avoid hiatus in original prākritic pratīāra. Cf. *jalāhari* in Lalit. (ed by Lefmann) 175. 11 = Śikṣās° 206. 9 note. For this explanation I am indebted to Prof. Leumann.

56. 10-11. *staupikā antaśa ekadaśāpi.* « Whatever thing belonging to Buddha even a string » (XVII 66 a). We can read °*kā 'ntaśa eka-daśā 'pi*. [But a break in Sandhi in Skt. Mss. implies a comma, which does very well here].

57. 6. *udvaśyāpayitvā* (*uddhasy*° acc. to Add. Notes) ...... *dadāti.* « He gives hardly (or reluctantly) » (XVII 66 a). If we can read *udvaśāp*° instead of *udvaśyāp*° then possibly this form is from *ud* + *vaś* with a caus. sign -*āpaya* like in Pāli. See next note. [°śy° clear in the Ms.].

57. 8. *udvaśyamānas.* « He longs for to get it » (XVII 66 a). I suppose this would be part. pres. of caus. pass. *ud* + *vaś*.

68. 9. *yāna-bhūtān pātra-bhūtān vā.* Read *pātra-bhūtān apātra-bh*° (34 b XXX 18 a). [So too the Tib.].

68. 15. *pātra-bhūtān pātra-bh*°. — Read -*bhūtān apātra-bh*° (l. c.).

72. 10. [*b*]*alena*. Read *phalena* (CXXXIII 62 b).

74. 11. *pareṣāṃ samp* - - -. « Having seen the riches of other people » (CXXXIII 62 b). If we read '*pareṣāṃ sampadaṃ dṛṣṭvā mama syād .... phalam āgatam*' this makes a *śloka* as in the Chinese.

75. 2. Read *pāṣāṇa-varṣeṇa* ..... *mukha-nir*° [The Ms. has -varṣair].

80. 11. *kabhalli.* « Carrying on the back a heavy load » (XLI 24 a)

81. 4. *mūṭa-sthāne.* « In a privy » (XXII 42 b). Read *mīḍha-sthāne*. [So Ms.].

82. 3. *uktāḥ.* « They being pleased » (37 a). Read *raktāḥ* [So Ms.].

86. 2. *sarva-sattvāndhakāreṣu bandhane kruddhaḥ praveśayet.* « Through anger fettering all sentient beings and putting them into the hell of darkness » (XI 69 b). This suggests the reading *sarva-sattvān andhakāreṣu bandhanena* .... [°*sattvān andha*° .... *bandhane* Ms.].

97. 1. *nirayaṃ saṃvadāmi.* Can we not preserve the original doubtful reading *niraya-vāsaṃ vadāmi?*

99. 13. *eka-vācā.* « One foh-lo [phonetic rendering] » (40 a), « at once » (XLV 21 b 30 b). The Chinese translators had doubtless ' *eka-vāram* '.

99. 15. Read °*sthita nânyabh*° (separate).

101. 18. *jñānavajramayam eṣate.* « He seeks for the diamond-knowledge » (IV 80 b VI 55 b). Probably : *jñāna* (acc. sg.) *vajramayam eṣate.*

102. 4. Read *kṣema-diśa-* (compound).

102. 5. *kṣānti-dharma.* « Armour of patience » (IX 60 b IV 80 b VI 55 b). Read *kṣānti-varma.* [The Tib = ' riding on the vehicle of full salvation armed with the armour of patience '. This seems to imply a reading such as *varmita.* v and dh are often indistinguishable in our Ms].

102. 7. *jñāna-sāgara-. jñeya-s*° (l. supra C.).

103. 2-3. Two Chinese versions (IV 81 a VI 55 b) run thus : « Sudhana will light a lamp of dharma (1) which has faith as a wick, mercy and compassion as fragrant oil, (2) remembrance as a vessel, virtue as light (3) and he will destroy the darkness of the three banes. (4) » The reading would be better : *śraddha-varti tri-mala-ttamo'paham maitri-sneha smṛti-bhājanaṃ dṛḍham* ..... [*Śraddhā* is a purely Chinese variant, as both our Ms. and the Tib. (dag-pa) show. But °*paham* is correct]. — I prefer the reading *śraddha* according to the Chinese versions 1. From priority of the Ms (the first Chinese version was done in A. D. 317-420 and the third in A. D. 796-798). 2. From the fitness of the figure. *Śraddhā* is one of the principal topics in the sūtra, e. g. Śikṣās° pp. 2. 16 — 5. 6 a quotation from the same sūtra fully deals with *śraddhā ;* on the contrary I met with not yet a passage, which describes mere *śuddhi* in such relation. *samujjvālayiṣyati* seems to me originally to have been Prākritic *samu jālayiṣyati.*

103. 5. Read *bodhi-aṅgam* (compound).

103. 8. Should we read : *sattva-mocana-matī hitāśayāḥ ?* [Ms. °yā].

104. 2 *eṣa te sada viśeṣa paṇḍitaḥ.* « He searches earnestly for a wise man » (IV 81 a VI 55 b IX 91 a). It seems to read :

eṣate sada viśeṣa-paṇḍitaṃ. [The Tib. supports our reading, in which *te* is of course equivalent to a dativus ethicus].

107. 7. *'ṣṭhāni*. A misprint or misreading for *'ṅgāni*, [which the Ms. has].

111. 16. *cittena*. The Chinese (XVI 50 b) has ' *mitreṇa* '.

118. 18. Read *adharma-kāmaś*. [So also Tib. (71 b 5); but Ms. °kāṃa].

115. 22. Read *sa-balam*. [So also Tib.]

125. 6. Read *kheṭo*. [So also Tib. : ' spittle '].

128. note 4. Judging from the context and according to the Chinese versions the word ' *lūha* ' seems to have two meanings: p. 128. 16. *lūhaṃ vā praṇītaṃ vā* « either fine or rough » (43 b XVII 67 a); p. 129. 9, 10; and 131. 4. *lūha* ' scanty , (43 b XVII 67 a). [The Tibetan seems also to have two equivalents like the Chinese, respectively. Compare now Prof. E. Müller JRAS. 1903, p. 608 as to Pāli evidence. It now seems to me possible view of somewhat conflicting testimony that the word was a wide one, like English ' bad ', or ' poor ', which might refer to quantity, quality, or to both].

129. 14. *śilāyām*. « On a stone » (XVII 67 a). This suits for an *āraṇyaka-bhikṣu*.

131. 1. *yāvan na*. Probably : *yāvat sa*. [I do not accept this at all. The Ms. is quite clear, and yāvan na = « until »]. — I meant ' yāvat ' to have been used here in the sense of ' at the time of ' as in the Chinese.

132. 14. *tri-koṭi-kṣuddhaṃ*. « Three kinds of purity » (XXXVI 28 b 68 a 112 a) which are enumerated immediately after. Should we read *tri-koṭi-śuddhaṃ* ? [Yes : kṣu° appears to be a misprint].

133. 4. *nirvāṇa-*. Apparently *Mahāparinirvāṇa-sūtra* (Nanjio Nos. 113 et 116) is meant.

135. 15. Read *khalu-paścād-bhaktiko* (comp.) as in M. Vuytp. § 49. 6. Hiouen Thsang rendered elsewhere : « eating after he had prohibited it », *khalu* in the sense of *pratiṣedha*. Cf. Buddhaghosa's explanation of this term quoted in Childers p. 310. [Compare Index II. p. 379].

136. 3. Read *nirvṛti* according to XVI 11 a. But CXC 78 a has ' dislike, or disgust (of the world) ' = *nirvid*.

137. 7. *cīvaraiḥ asaṃvṛta-kāyāḥ*. « With his religious robe covering his body » (XLIX 29 b). Read cīvaraiḥ saṃvṛt° [This conjecture is substantially correct].

164. 3-7. This passage is rendered metrically by I-Tsing.

172. 2. *parikarṣaṇam*. « First action, setting on to act » (LIII 7 a) = preparing to commit.

172. 3. *gahanata-dṛṣṭiḥ*. Here I add something in confirmation of the editor's remark. « View of extremity » (LIII 7 a). More correctly occurs often « view of sticking to extremity » = *anta-grāha-dṛṣṭi*. Cf. M. Vuytp. § 104. 35 which reads wrongly *antar-grāha-dṛṣṭi*. [See also Add. Notes, p. 408 and Introd. p. XIV].

174. note 1. The Chinese has also simply « four hundred ».

176. note 4.-4. According to the Chinese (XXX 35 a) ll. 5, 6. *tena kuśala-mūlena karma-vipākena* is in apposition to l. 8. *tena prāṇâtipāta-vairama-cakreṇa*.

177. 6. *nāyakaḥ*. The Chinese (XXXIII renders this as a vocative. Compare the reading of CH in Add. Notes, p. 408.

179. 3. *bahu-sukhām*. « Of many entrances » i. e. of many kinds (53 a) = *bahu-mukhām* is preferable.

180. 4. *viṭhapana-pratyupasthāna-*. « Absurd imagination » (XVI 5 a), « simply deceive one's eye » (CLXXX 33 b). Cf. p. 236. 1, 2, 3. where it is rendered by « adornment » (XXV 66 b). The sense would be 'presentation, appearance' contrary to entity.

Now I see viṭhapana is rendered by Hiouen Thsang by 'collection' in Aṣṭ-P. (Calc. ed. 162[1], 314[7]), where in both places surely by mistake the editor reads viṭhay° instead of viṭhap°.

(To be continued.) U. Wogihara, Strasbourg.

GENÈSE XV, v. 12.

Au chapitre XV de la Genèse, on nous raconte qu'Abraham eut une vision. Au moment où le soleil va se coucher, il s'endort et une grande terreur le saisit : *cumque sol occumberet, sopor irruit super Abram, et* HORROR MAGNUS ET TENEBROSUS *invasit eum* (v. 12). Et au v. 17, quand le soleil a disparu, il se produit une grande obscurité : *cum ergo occubuisset sol, facta est caligo tenebrosa.*

Les mots de *horror magnus et tenebrosus* rendent les mots hébreux de אימה חשכה גדלה, qui veulent dire « terreur, grande obscurité ».

Le sens de chacun de ces termes n'a rien de douteux ; mais leur réunion présente une difficulté qu'on ne semble pas avoir résolue encore d'une façon satisfaisante.

Qu'on remarque d'abord que les deux expressions ne sont liées ni par la conjonction, ni par l'état construit. Si elles étaient liées, d'ailleurs, on pourrait s'étonner que le rédacteur du texte ait songé à assembler des termes disparates, dont l'un indique un sentiment et l'autre, un phénomène physique. D'où viennent, au surplus, ces ténèbres quand le soleil est encore à l'horizon, alors surtout qu'on nous dit expressément plus loin qu'elles se sont produites au coucher du soleil ?

De là, grand embarras des exégètes.

Quelques-uns, sans trop se mettre en peine, traduisent le texte mot-à-mot et n'y introduisent pas la conjonction. Tels sont Onkelos, Coccejus, Van Ess, Zunz.

D'autres ne se font pas scrupule de l'y mettre ; par exemple, la version syriaque, Luther, la version hollandaise des États Généraux, Rosenmüller, de Wette, Segond.

D'autres encore, lisant peut-être חֲשֵׁכָה comme participe ou admettant un état construit, qui n'y est pas, parlent d'une terreur obscure. Au φόβος σκοτεινός des LXX correspondent le *timor tenebrosus magnus* de l'Itala et le *horror magnus tenebrosus* de S[t] Jérôme. Ainsi encore la version samaritaine. De là aussi le *horror tenebrosus et magnus* de Munster ; la *frayeur de grande obscurité* de la version des théologiens de Louvain, le *horror of great darkness* de la version anglaise officielle de 1611, à laquelle, d'ailleurs, les reviseurs d'Oxford n'ont rien trouvé à redire (1885) (1).

Comprenant que cette façon de traduire ne donne pas de sens intelligible, plusieurs exégètes ont plus ou moins paraphrasé. Cahen parle d'une *terreur sombre et grande*, ce qui transforme le qualificatif en épithète morale. Ostervald traduit par « une frayeur causée par une grande obscurité ». Michaelis se contente d'un à-peu-près : « Quand le soleil fut près de se coucher, un profond sommeil l'envahit, plein d'horreur et dans lequel tout lui semblait comme une épaisse obscurité ». De même, la traduction française éditée à Paris en 1748 (d'après Calmet-Vence) dit qu'Abraham « tomba dans un horrible effroi, se trouvant comme enveloppé de ténèbres » (2).

(1) La version arabe de la Polyglotte de Walton et celle d'Abou Saïd donnent un état construit ; la version arabe romaine de 1671 destinée aux églises orientales et celle d'Oxford de 1871 ont un participe.

(2) Il vaut la peine de reproduire textuellement ce que dit Calmet, dans l'édition de 1724 de son Commentaire littéral, tome I ; l'abondance de ses

D'autres sont allés plus loin encore et ont eu recours à des rêveries ou bien ont tout simplement supprimé les ténèbres.

L'exemple des interprétations fantastiques a été donné par le targoum du Pseudo-Jonathan. « Quand le soleil allait se coucher, un profond sommeil tomba sur Abram ; et, voyez, quatre royaumes s'élevèrent pour asservir ses enfants : la terreur, qui est Babel ; l'obscurité, qui est Madaï (Médie) ; la grandeur, qui est Javan (la Grèce) ; le déclin, qui est Pheras (la Perse) ». Et le targoum de Jérusalem, attachant de même un sens mystérieux à chaque mot, dit, à peu près comme l'autre targoum : « Terreur, c'est-à-dire Babel ; l'obscurité, c.-à-d. la Médie ; la grandeur, c.-à-d. la Grèce ; tomba, c.-à-d. Edom (Rome) (1) ». Et cet exemple ne pouvait manquer d'être suivi ; la *Catena* de Lipomannus sur la Genèse nous donne d'étranges commentaires de S[t] Augustin, de Rupertus et de Lipomannus lui-même (2). C'est ici encore qu'il faut ranger les explications de Nicolas de Lyre ; le *terror ex praevisione servitutis posterorum* de Menochius ; la *futura in Ægypto persecutio* de Duhamel ; la *postrema et gravissima in Ægypto vexatio* de Grotius ; leur source, à tous, doit être le commentaire de Raschi.

explications prouve qu'aucune ne le satisfait : « Horror magnus et tenebrosus. *Il se trouva comme dans les ténèbres et saisi d'un grand effroi* ». On pourrait traduire l'hébreu par l'horreur et les ténèbres. Abraham se trouva saisi de frayeur au milieu des ténèbres ; ou, autrement, *horror tenebrarum*, une frayeur semblable à celle dont nous sommes frappés en voyant quelque chose d'extraordinaire au milieu d'une obscurité profonde. L'hébreu à la lettre *terror obscuritatis magnæ cadens super eum*. La terreur d'une grande obscurité tomba sur lui ».

(1) ETHERIDGE. *The targums of Onkelos and Jonathan ben Uzziel on the Pentateuch*. London, 1862, tome I, pp. 202 et 204.

(2) L'idée de Chrysostome a au moins le mérite d'être ingénieuse ; il rapproche les ténèbres du Mont Sinaï, signe de la présence de Dieu : l'obscurité dont il est ici question pourrait bien en être l'analogue.

Comme on le voit, c'est là une façon indirecte de se débarrasser des ténèbres. Plus directement Tuch et Delitzsch les ont supprimées. « Le soleil, dit Tuch (1), allait se coucher, par conséquent il faisait encore clair et, alors, la grande obscurité.... indique la présence de Dieu, qu'un mortel ne peut percevoir sans terreur ni frisson ». Delitzsch (2) ne fait pas non plus beaucoup de façons. « Une terreur, une grande obscurité descendit sur lui — obscurité surnaturelle, car elle ne tombe que sur Abram et, cela, avant le coucher du soleil. Rendant invisible tout ce qui est terrestre, elle prépare l'apparition surnaturelle de ce que nul œil mortel ne peut voir, de ce dont l'effrayante majesté doit faire sur Abram une impression profonde ».

Sans s'en douter, ces deux exégètes nous ont montré la voie : il s'agit de supprimer les ténèbres du verset 12 et le problème sera résolu.

Cette suppression s'impose si l'on peut prouver que les mots de *grande obscurité* ne sont qu'une glose, qui se sera glissée dans le texte.

Ce qui doit le faire croire, c'est, d'abord, la circonstance que ces deux mots ne sont pas liés au précédent ; puis, le fait que le terme explicatif d'obscurité (חשכה) est un mot ordinaire, dont la racine se retrouve souvent ainsi que nombre d'autres dérivés et qui est restée en usage dans l'hébreu postbiblique.

Aussi Gunkel, dans son remarquable commentaire sur la Genèse, p. 163, admet-il avec Olshausen que notre mot est une glose. Seulement il n'explique pas comment on a pu songer à expliquer un mot très clair par lui-même

(1) TUCH, *Kommentar über die Genesis*, 1838, p. 325.
(2) DELITZSCH, *Commentar über die Genesis*, 1872, p. 314.

par un autre, très connu aussi, il est vrai, mais ayant un tout autre sens que celui auquel on l'attache comme équivalent.

Toute difficulté disparaît si l'on admet que la glose a été mal placée quand on l'a introduite dans le texte.

Pour cela, il faut tout simplement trouver dans le contexte un autre mot auquel rattacher la glose : ce mot doit être rare et, de plus, avoir le même sens que celui dont on se sert pour l'expliquer. Or, ce mot, on le trouve au v. 17 : c'est עלטה, que, dans toute la Bible, on ne rencontre qu'ici et trois fois encore, mais dans un même chapitre (Ezéchiel, XII, v. 6, 7 et 12) et qui, d'ailleurs, n'existe plus dans l'hébreu postbiblique.

Si l'on transporte donc les mots de *grande obscurité* du v. 12 au v. 17, tout devient clair et simple. Il n'y a plus de ténèbres avant le coucher du soleil et l'on fait disparaître ainsi la contradiction que présente le texte actuel des versets 12 et 17. D'autre part, nul ne s'étonnera de trouver, à côté du mot rare (עלטה), une glose, qui se sera glissée dans le texte.

Mais comment les mots ont-ils pu être si mal placés ? Si l'on suppose le texte primitif écrit sur deux colonnes, il se peut que le v. 12 se soit trouvé en regard du v. 17 ; que la glose ait été écrite entre les deux colonnes, ce n'est pas trop présumer de la légèreté d'un copiste que de l'accuser de l'avoir insérée dans le texte à droite quand il eût dû la mettre à gauche (1).

Victor Chauvin.

---

(1) Reinke, dans ses *Beiträge zur Erklärung des alten Testaments*, tome VI, p. 200-201, donne des exemples de mots se glissant de la marge dans le texte à une place qui ne leur convient pas.

COMPTES RENDUS.

Contes populaires d'Afrique, par René Basset, correspondant de l'Institut, Directeur de l'Ecole supérieure des lettres d'Alger, etc. — Librairie orientale et américaine E. Guilmoto, éditeur, successeur de J. Maisonneuve. Paris (1903) Pet. in-8. (2), XXII et 455 pages, 6 francs. (Tome XLVII des *Littératures populaires de toutes les nations*).

Il n'est pas nécessaire de présenter M. Basset aux lecteurs du *Muséon* ; ils le connaissent par les articles qui ont paru ici-même et savent sans doute quelle prodigieuse activité il déploie depuis de longues années ; l'espace dont nous disposons ne nous permet pas de donner la longue énumération de ses savants travaux relatifs à l'arabe, à l'éthiopien, au berbère, au folk-lore.

Aujourd'hui il nous présente la collection la plus complète de contes africains que l'on ait encore publiée ; elle en contient, en effet, 170 alors que le recueil de M. Seidel (1) n'en donne que 70.

Son but a été de mettre à la disposition de tous une anthologie de ce que la littérature des contes populaires de l'Afrique a de plus caractéristique. Quoique M. Basset se soit de propos délibéré abstenu de faire l'historique des contes, il nous donne cependant dans sa préface de précieuses indications à ce sujet ; nous espérons qu'il ne résistera pas à la tentation de les compléter un jour ou l'autre avec cette maitrise incontestée, dont il nous a déjà donné tant de preuves.

Ce qui doit surtout, nous semble-t-il, attirer l'attention, ce sont les contes des peuplades les moins civilisées de l'Afrique. Grâce aux comparaisons que le beau travail de M. Basset nous permet de faire maintenant sans peine, il nous est possible d'étudier de plus près la question si intéressante de la mentalité des peuples primitifs. Avec M. Basset (p. XVI), on sera frappé du caractère bizarre et excentrique de leur merveilleux. Un autre caractère non moins frappant de leurs récits, c'est leur incohérence : il y a là, en général, des séries d'évènements qui n'ont guère de lien entre eux et qui s'arrêtent brusquement sans qu'on sache trop pourquoi.

On sera peut-être tenté de contester cette observation en faisant remarquer que quelques contes, parfaitement proportionnés, nous pré-

(1) A. Seidel, *Geschichten und Lieder der Afrikaner*. Berlin. 1896.

sentent le développement complet d'une idée parfois heureuse. Mais, en y regardant de plus près, on constate que ces contes bien faits sont connus ailleurs ; ils auront donc été empruntés par les Africains à d'autres peuples. Prenons quelques exemples.

Au nº 104 (p. 266-268), on voit un jeune homme donner un objet que le dépositaire consomme ; ce qui l'autorise à demander une compensation. Il recommence en donnant l'objet reçu comme dédommagement et, d'échange en échange, il arrive à la fortune, parce que toutes ses opérations sont de plus en plus avantageuses. Il est facile de constater que ce conte n'est qu'une autre forme de l'épisode développé dans les *Märchen und Gedichte aus der Stadt Tripolis in Nord Afrika* de Stumme, p. 118-120, ou de l'histoire de l'homme à la fève de Caise, *Contes oubliés des Mille et une nuits* (Feuilleton du Tell, 1892-1893, colonnes 123 et suiv., 28e feuilleton et suiv.).

Il en est de même d'un autre récit qui a pour but d'expliquer pourquoi la femme est soumise à l'homme (Nº 100, p. 255-256). Dieu, pour éprouver l'homme et la femme, les prend à part, remet à chacun un couteau et leur enjoint de couper le cou à l'autre pendant son sommeil. L'homme ne peut s'y décider et jette le couteau dans la rivière ; mais la femme va tuer son mari, quand Dieu l'en empêche et la condamne à la soumission. Ce conte se retrouve et bien mieux motivé dans la littérature juive. Salomon, voulant prouver qu'il a eu raison de dire que, sur mille, il a trouvé un homme, mais non une femme, (Ecclésiaste, VII, 29), promet à un homme honneur et richesses s'il tue sa femme ; tenté, l'homme essaie mais ne parvient pas à vaincre ses scrupules. Salomon promet ensuite à la femme de l'épouser si elle tue son mari ; mais il a bien soin de lui remettre une épée d'étain, de sorte que, malgré sa volonté, elle ne parvient pas à commettre le crime. (Jellinek, Bet ha-Midrasch, IV, p. 146-148 ; Wünsche, Mid. Ruth, p. 71-73).

Nous ne connaissons pas la source de l'histoire du véridique et du menteur qui doivent, alternativement, se procurer leur commune nourriture. La sincérité de l'un irrite tout le monde ; quant au menteur, on l'accable de présents parce qu'il promet de ressusciter les morts et que les héritiers le supplient en secret de les laisser dans leur sépulture. Mais cette histoire accuse trop de spirituel scepticisme pour qu'on puisse admettre qu'elle ait été inventée par un peuple inculte du Niger, les Sarma ou Saberma (Nº 66, p. 165-169). Quant à l'anecdote du vin qu'on prend d'abord pour du poison (Nº 85, p. 207-208), nous n'oserions affirmer qu'elle a été empruntée (1) ; il n'est que trop naturel de croire que, partout, on a dû prendre pour un empoisonnement les effets du vin qu'on buvait pour la première fois.

VICTOR CHAUVIN.

* * *

(1) Comparer l'histoire d'Icarios (Basset, p. XVI) ou celle du roi Djemchid, qu'on retrouve sous deux formes un peu différentes. (Qazwini, édition de 1305, II, p. 28 et les Mille et une nuits, édition Gauttier, VII, p. 185).

FRANCESCO SCERBO. *Il vecchio Testamento e la critica odierna.* Firenze, Tipografia di E. Arioni, 1902 ; IV-115 pp. *Nuovo saggio di critica Biblica.* Firenze, Libreria editrice Fiorentina, 1903 ; IV-33 pp.

Dans le premier de ces opuscules, l'auteur examine les procédés de la critique biblique au point de vue de la méthode et de ses fondements logiques. Dans le second, il cherche à justifier à nouveau ses conclusions par l'examen des opinions émises au sujet de Is. LXIII, 9. Cet examen est précédé d'une page d'introduction, qui résume les vues de l'auteur au sujet de la critique biblique moderne. « La manie, dit l'auteur, qui porte la critique moderne à changer et à corriger le texte original de la Bible, ne se montre pas seulement dans les passages difficiles ou qui paraissent corrompus, mais souvent aussi dans d'autres qui ne présentent rien d'anormal ni d'inintelligible, sauf quelque construction un peu nouvelle, ou quelque forme ou signification qu'on n'a pas trouvées ailleurs. Un tel critère, qui à première vue semble s'appuyer sur des faits positifs, est le plus souvent arbitraire et dangereux au plus haut degré, en tant que celui qui l'emploie fixe les limites et les lois d'une langue dont nous ignorons si souvent les caractères intimes, à cause de l'immense différence de nos habitudes de parler et du peu d'étendue des documents anciens qui sont parvenus jusqu'à nous. Lorsqu'on pense que, même dans la langue vivante, que nous avons pour ainsi dire sucée avec le lait maternel, il nous arrive parfois d'hésiter sur l'emploi ou le sens des mots, on devra se dire qu'il y a à la fois de l'audace, de la présomption et de la légèreté à se prononcer avec tant d'assurance sur la question de savoir si telle ou telle expression biblique est correcte et conforme à l'usage.

Ce qui n'offre pas un sens clair ou ce qui n'est pas conforme à nos idées, est déclaré interpolé ou mutilé, et il ne suffit pas aux critiques d'avertir le lecteur de telle ou telle anomalie ou incorrection, ce qui jusqu'à un certain point serait légitime et supportable ; mais on change et on corrige tout simplement, comme s'il s'agissait de choses certaines.

Il semble que les nouveaux correcteurs du texte biblique ne font attention qu'aux difficultés, vraies et apparentes, du texte

traditionnel, et ne s'inquiètent nullement des étrangetés et des contresens qui résultent de leurs corrections et de leurs changements irréfléchis, et qui souvent sont bien plus graves que les difficultés qu'ils ont voulu écarter. C'est là le cas pour le passage d'Isaie dont nous allons nous entretenir brièvement. »

MÉLANGES.

Pessimisme Hindou.

On se rappelle le brillant Essai que Taine publia sur le Bouddhisme et qui a été plusieurs fois réimprimé dans ses *Nouveaux Essais de critique et d'histoire*. M. H. Oldenberg s'en est récemment occupé dans une lecture faite au Congrès des Orientalistes de Paris (1897), lecture publiée depuis dans la *Deutsche Rundschau* et dans le recueil *Aus Indien und Iran* (1901). On peut dire, en un mot, le rare mérite et la faiblesse du mémoire de Taine : il est extraordinairement systématique. Un exemple : Taine analyse le concept de la loi de l'acte, loi qui est la raison d'être de la transmigration. Si nous passons, après la mort, dans une nouvelle existence, c'est pour y trouver la récompense ou la punition de nos œuvres : d'où il suit que nous sommes directement et seuls responsables de toutes nos souffrances. Fort bien, remarque le philosophe français, — qui a dit tant de bien de la clarté française et tant de mal de la rigueur et de l'impuissance de l'esprit français, — fort bien, mais il s'ensuit que tout malheureux est un coupable ; que, par conséquence inévitable, la compassion pour la souffrance, l'effort pour soulager la souffrance, sont brisés dans l'œuf. D'où le caractère pessimiste et effroyablement douloureux de la société indienne : ce monde n'est pas un lieu d'épreuve, de purification, de purgatoire ; c'est, à la vérité, un enfer, un bagne dont il faut s'évader à tout prix. D'où le mépris des castes viles, peuplées d'homicides anciens et de débauchés ; le mépris des infirmes et des malades, frappés pour leurs anciens forfaits dans les membres qui ont péché. — Le malheur, c'est que cette théorie a du vrai : témoin les injures que la famille adresse aux

pauvres petites filles, mariées à cinq ans et veuves à sept : « Quels péchés tu as dû commettre pour être veuve de si bonne heure ! » ; mais cette théorie est encore plus fausse, et il n'est pas superflu de le dire, s'il serait trop long de l'établir. Les Hindous ont eu bien des idées et les ont fréquemment poussées jusqu'à l'absurde. Par exemple, de cette même doctrine de l'acte, ils ont tiré une conséquence que Taine paraît avoir négligée, à savoir que nos actes actuels ne sont que la résultante de nos actes anciens, que notre vie actuelle n'est qu'un décalque d'une vie antérieure. On voit ce que devient, dans cette hypothèse, la liberté ; ce que devient la solidarité humaine : car tout être étant déterminé par son œuvre, — laquelle joue le rôle d'une providence « à la musulmane », — il est trop évident que les destinées sont, pour ainsi dire, « étanches », et que nous ne pouvons rien pour soulager et améliorer les autres hommes. Chose étrange, c'est dans l'ancien Bouddhisme que cette théorie s'est, davantage, développée ; et c'est dans le nouveau Bouddhisme qu'elle se heurte à la doctrine toute opposée, — très vieille aussi dans l'Inde et inséparable de la notion même du Bouddha, — j'entends la doctrine de l'intervention d'êtres supérieurs, qui montrent le chemin du salut et « font des gués » (tīrthaṁkāra) pour passer vers l'autre rive.

Quelle est cette autre rive, cet autre côté de l'océan des transmigrations ? Personne n'en a parlé plus éloquemment que Taine dans le même Essai ; et le morceau est d'une facture si remarquable, par tant de côtés il atteint à la réalité, qu'on ne peut résister au plaisir de le citer. Après avoir esquissé sobrement, — très exempt, en effet, du « plat bavardage » qu'il reproche aux Bouddhistes, — les stades successifs où les légendes et les théologies rangent les innombrables cohortes des saints en route pour le nirvāṇa, Taine ajoute : « Il y a une douceur extrême à contempler intérieurement ces hautes régions paisibles où n'atteignent point les agitations terrestres ; ces corps éthérés qui, de ciel en ciel, vont se purifiant et s'illuminant sans cesse ; ces bienheureux dont la pensée demeure, pendant des milliards de siècles, immobile et sereine, et qui, à mesure qu'ils montent, sentent tomber les barrières de leur être, pour s'effacer dans l'immensité vide, — comme des gouttes d'eau qui, pendant des myriades incalculables d'années,

tour à tour congelées, fondues, salies, et toujours froissées par les révolutions brutales de notre terre, finissent par s'élever en vapeurs, chatoyent magnifiquement sous le soleil qui les dore, montent plus haut, se raréfient, n'apparaissent plus que comme un voile transparent et pâle, s'élèvent encore, et, arrivées dans les régions où le bruit n'atteint plus, où le changement cesse, où la matière finit, s'évanouissent insensiblement dans le vide de l'incommensurable azur. »

Telle est bien, en effet, exprimée dans une grandiloquente et saisissante image, la destinée des saints bouddhiques ou proprement hindous, c'est-à-dire, védantiques ; et comme, dans la météorologie indigène, « un nuage apparaît tout-à-coup dans l'azur où il n'y avait pas de nuage », la métaphore se complète : on mettra à l'origine, comme il est au terme, le néant absolu ; et on accentuera le caractère illusoire de cette évolution chatoyante et vaine. Tous les écrivains étrangers à l'Indianisme professionnel ont compris de la sorte les métaphysiques de l'Inde, le plus souvent sans y apporter la maîtrise et le parti pris de Taine, et je m'en voudrais de ne point citer ici les beaux et récents articles de M. A. Chevrillon sur la Birmanie : « *En pays Bouddhique* » (1). — On a dit de M. Chevrillon qu'il était le meilleur élève de la classe de Loti ; et on lui fait tort, car l'*Inde sans les Anglais* est, sans aucun doute, bien superficielle à côté des études birmanes de M. Chevrillon.

Lui aussi, comme beaucoup d'autres, décrit l'Arhat, le saint bouddhique, et en homme qui a parcouru les *Sacred Books* : « Maître de soi, vainqueur du vouloir vivre, du principe qui l'assemble et le fait renaître, affranchi de l'égoïsme comme de l'illusion, dédié à ce qui n'est pas lui, charitable, il monte vers l'état suprême où le quittent enfin tout sentiment d'individualité, toute idée, toute sensation particulière, toute conscience de quoi que ce soit ». — Et la métaphore dont Taine nous avait éblouis se présente naturellement à l'esprit, car le voyageur ajoute : « Comme un nuage qui se résorbe insensiblement dans l'universel azur, il s'évanouit alors de cet évanouissement qui ne laisse absolument rien subsister ».

(1) Revue des Deux Mondes 1903. Septembre.

Comme beaucoup d'autres, il se demande les causes lointaines de cette disposition de pensée, de cette soif du néant, qui ferait douter de l'identité de la raison humaine en Occident et sous les tropiques. Taine avait observé que l'alternative qui effraya Pascal, « l'horrible alternative d'être éternellement malheureux ou éternellement anéanti », ne se pose pas pour la conscience hindoue : D'où vient ce sentiment profond de la contradiction entre l'existence et le bonheur, cette persuasion absolue que tout est douleur ? « L'Européen a vite le sentiment de voyager à travers une nappe flottante et continue de tristesse, — étrangement mêlée à la couleur éclatante des costumes, à la splendeur des parures et des décors ; — tristesse sous la torpeur et le feu du ciel, au sein d'une nature disproportionnée à l'homme ; — tristesse de la caste... ; — tristesse des inéluctables traditions qui, d'avance, règlent le détail de la vie ; — tristesse, surtout, des cultes absorbants et compliqués, des noirs cultes démoniaques, des religions monstrueuses dont les molles cervelles imaginatives se sont véritablement *frappées*, qui les mènent par l'obsession, font de l'Inde une possédée, la monomane hallucinée du rite ». — « Dans le triangle de cette vaste péninsule tout entière située dans la zone torride, où des races, séparées du reste de l'humanité, soumises à de si puissantes influences physiques, se sont développées à part et comme en vase clos, le pessimisme est familier comme les famines, endémique comme le choléra ». Ne le dissimulons pas, il y a ici plus de littérature qu'il ne convient, et la haute qualité de cette littérature la rend plus dangereuse. D'autant que cette *impression* de « l'Européen qui voyage dans l'Inde » ne saurait être complètement trompeuse. A première vue, il attribue à l'influence déprimante du climat, à l'alimentation végétarienne, à la religion non contre-balancée par les soucis de la vie pratique, cette disposition pessimiste dont il voit partout la manifestation éloquente. « L'Hindou, qui a dans les veines beaucoup plus de sang mongol, kolarien ou dravidien que de sang blanc, l'Hindou aux cheveux noirs et mangeur de riz, affaibli par le climat, ne peut avoir la santé intellectuelle de l'Indo-européen aux cheveux blonds, mangeur de viande, habitant les forêts de la Germanie ou les hauts plateaux de l'Asie ». C'est à peu près ce que dit M. H. Oldenberg dans le premier chapitre de

son beau livre « *Die Literatur des alten Indiens* (1903) » ; et je le répète, l'induction paraît assez solide. — Mais il faut, d'une part, mettre les choses au point, « réaliser » la nature exacte des faits ; de l'autre, chercher une explication plus compréhensive, plus flottante à la fois et plus précise ; qui dit *sang kolarien*, *race inférieure*, *climat*, *végétarisme*, ne dit pas grand chose.

« Mettre les choses au point », c'est-à-dire s'apercevoir que si l'Hindou, védantiste, cherche à s'unir à l'être absolu, bouddhiste, à s'effacer dans le nirvāṇa, l'être absolu et le nirvāṇa correspondent mal à notre idée du néant. Je ne parle pas des religions, les plus populaires, dans lesquels l'être absolu s'appelle Kṛṣṇa, dieu personnel, amant des âmes amoureuses, époux peu chaste mais très vivant du *Gītagovinda*, ce Cantique hindou ; — des religions qui ont pour éponyme Çiva, divinité farouche, austère, sensuelle avec cruauté, réalisant toute virilité pour s'unir à toute la féminité concentrée en la personne de la fille de l'Himālaya ; — de celles qui adorent Rāma, chaste et amoureux, maître charmant de Tulasī Dāsa, des âmes d'élection et des mystiques réformateurs (1) ; je ne parle pas de ces formes du Bouddhisme où le nirvāṇa s'identifie avec la Sukhāvatī, la Terre pure, la Bienheureuse : les Purs y naissent dans le cœur des lotus, exempts de toutes les souillures des matrices animales ; purifiés avant que de naître, ils s'y nourrissent, non pas d'aliments charnels, mais de la musique ravissante que font les louanges du « Dieu à l'éclat infini » et l'harmonieuse théorie des sphères célestes ; et les rayons mêmes qui ont ouvert les lotus-matrices, échauffent les divins enfants du Dieu sauveur et récompense. — Je ne parle pas de ces grandioses théodicées et de toutes les consolations qu'elles versent « dans ce vase clos où les races s'étiolent sous le soleil, le choléra et la famine » ; j'observe que les traités professionnels du néant, (du Dieu un et tout, ou du *nirvāṇa* insconscient) sont animés d'une singulière chaleur, d'une vie — non pas gaie, je l'accorde — mais presque joyeuse et dont le sérieux intellectuel et moral cache mal un enthousiasme ardent.

(1) Je ne puis que renvoyer à l'article de M. Grierson, J. R. A. S. 1903 p. 447 ; et en général pour le Kṛṣṇaisme et ses diverses formes au beau livre de M. l'abbé Roussel, actuellement professeur à Fribourg (Suisse) : « La cosmologie hindoue d'après le Bhāgavata » (Maisonneuve).

Point d'immobilité, mais un calme singulier, béatifique plutôt que béat ; point de pessimisme : car le pessimisme est autre chose que la constatation de la souffrance, c'est la certitude que la souffrance est souveraine. Et si tous les systèmes religieux hindous ou occidentaux affirment que la vie est triste, nous ne saurions nous en étonner : l'homme n'aurait que faire de religion s'il était heureux. Et c'est sa gloire de conclure de l'existence du mal, absurde et injuste, à l'existence du bien : l'Hindou, plus que tout autre, croit si profondément à l'existence de ce bien qu'il prétend y parvenir dès cette terre : et j'avouerai que la recherche maladive, parce qu'exclusive, du surnaturel est, en effet, une cause très puissante d'affaiblissement intellectuel et moral. Le pessimisme hindou diffère du pessimisme propre à toutes les religions, non pas en nature, mais en intensité et en étendue.

C'est là, dans ce fait que l'Hindou est d'esprit métaphysique et religieux, que nous reconnaîtrons avec M. Chevrillon le point de départ de ce relatif pessimisme et de cette vie mystique, débordante et volontiers sensuelle. Mais le soleil, la famine et le riz y sont-ils pour quelque chose ? Un examen attentif permet de déterminer les causes prochaines : la multitude des moines ou mendiants ne peut vivre évidemment qu'à la faveur d'un climat particulier ; l'influence de la race, pour être mystérieuse, ne doit pas être contestée ; et nous serons, en dernière analyse, ne connaissant pas le fond des choses, réduits à répéter les mêmes mots que nous disions à l'instant être trop inconsistents. Mais nous reconnaîtrons, et ce sera un grand profit, l'influence extraordinaire des aristocraties religieuses, castes, sectes, clergés ; nous reconnaîtrons que le pessimisme découle, moins de l'horreur des renaissances, que d'une vue absorbante du bonheur immuable : ne l'oublions pas, le Bouddhisme enseigne que tout est douloureux parce que tout est fragile ; et il nie si peu l'existence du bonheur que la grande peine est d'être séparé de ce que l'on aime *(priyaviyoga)*. Il s'est rencontré partout des mystiques dégoutés de la vie parce qu'ils rêvaient un bonheur parfait ; des théoriciens habiles à pousser à l'extrémité les conséquences des principes une fois aperçus ; mais, et par les nécessités de la vie économique, sociale, politique, et par la résistance de doctrines opposées et de traditions religieuses

très stables, leur influence s'est trouvée limitée et énervée. Elle s'est exercée dans l'Inde presque sans contrepoids ; elle s'est doublée par la concentration dans les mêmes mains de l'autorité intellectuelle, religieuse et sociale ; elle s'est accrue par la force et la souplesse des doctrines qu'elle propageait : ces doctrines, diverses en leur aspect, se réduisent à une formule qui les embrasse toutes, et qui concilie ou plutôt subordonne les contradictions, les affirmations de la foi et celles de la raison, les aspirations surnaturelles et les besoins, les faiblesses de la chair. Il y a, crûrent presque tous les philosophes, il y a pour l'homme deux vies : la vie naturelle que nous poursuivons d'existence en existence, heureux ou malheureux suivant nos actes ; la vie surnaturelle, par le retour à l'Être suprême, vie qui sera la nôtre quand nous aurons déserté la première. — Donc il y a deux mondes : le premier a des dieux, des ciels, des enfers ; on connaît ses subdivisions ; on a déterminé la loi des ascensions et des chutes ; on emploie les sacrifices, l'aumône, la prière, la méditation pour s'y élever en évitant la souffrance qui règne dans les étages inférieurs. Ce monde, disons-nous, a des dieux : toutes les écoles ne le placent pas sous la direction d'une Providence ou d'un Dieu unique : quelques-unes, et non des moindres, remplacent Dieu par la loi de l'acte. Le second est le monde du Brahman et du nirvāṇa, ou, pour mieux dire, du *mokṣa* ou de la délivrance : nous ne pouvons le définir, nous l'appelons le monde de l'être, de la pensée et de la joie : mots impuissants, car c'est autre chose. L'important est d'y parvenir : le chemin est la méditation abstruse et sans aliments, à la condition toutefois de ne pas « faire la bête en prétendant faire l'ange » : car nous sommes dans le premier monde, et à manquer aux lois strictes qui nous régissent, lois générales *(dharma)* et lois professionelles *(svadharma)*, nous nous précipiterons dans les cercles de souffrance. — On le voit : la religion à proprement parler, c'est-à-dire la théorie des devoirs, pénétrée de mystique, de telle sorte que ses dogmes n'ont qu'une valeur transitoire ; la mystique, sublime, mais étayée sur la religion considérée comme inférieure et comme nécessaire ; deux vérités ; la conviction que toute chose extérieure n'est qu'un vêtement fragile de l'être éternel, mais que l'emploi judicieux des choses est de nécessité de salut.

Dès le plus ancien temps, et à une époque où la croyance à la transmigration était en train, sinon de se former, du moins de se transformer dans les milieux aryens (1), les poètes védiques savaient que les dieux sont des noms de l'Eternel « Un dieu, Indra ou Viṣṇu ? » ; et le monisme transcendant des Upaniṣads remplit toute la littérature postérieure jusqu'à nos jours. Il a pénétré, purifié et civilisé, les religions populaires ; il a rendu éternellement présent à la conscience hindoue le sentiment du néant des choses transitoires ; école de résignation et de noblesse, il serait école d'inactivité et d'orgueil, si les théories systématiques pouvaient régner sans partage : leurs absurdités mêmes, qui les servent souvent, constituent en définitive une faiblesse ; et le sentiment de notre néant et de notre douleur, qui nous a exaltés dans l'attente et la possession de l'être infini, nous contraint à subir les lois traditionnelles de la société et les lois immuables de la conscience. Le brahmane qui se sait identique au Brahman adorera Kṛṣṇa et répètera les vieilles prières du Veda. L'hallucination du rite est combattue par la vue souveraine du néant des rites ; l'immobilité orgueilleuse de la méditation est troublée par le souci de satisfaire à toutes les forces, c'est-à-dire à toutes les autorités, de ce monde transitoire des transmigrations.

Ne croyons pas que les Hindous n'ont fait que rêver métaphysique : leur vie morale ne se manifeste pas toute entière à l'étranger qui visite les temples et suit, infidèle, les pèlerinages célèbres. Et la multitude des stūpas et des pagodes ne démontre pas que le peuple soit composé de monomanes hallucinés. M. Garbe a très bien dit (*Beiträge zur Indischen Kulturgeschichte*, 1903) que dans l'Inde a régné la plus absolue liberté de penser ; et les systèmes les plus audacieux ont eu de nombreux adeptes, parfaitement rationalistes, prêts d'ailleurs à rendre aux dieux l'hommage qui leur est dû : « Tel le Dieu, telle l'offrande ». Les dieux de la main gauche doivent être adorés comme il convient. Il faut respecter le *dharma*, la loi ou justice, prendre soin de l'utile (*artha*), et ne pas négliger l'amour (*kāma*). A côté des sublimes envolées métaphysiques et favorisée par les excès mêmes et les défaillances du mysticisme, il y a une vieille sagesse très humaine,

(1) Voir la belle étude du P. Boyer, *Journal Asiatique* 1902.

très utilitaire, infiniment pratique : le lecteur des Jātakas, des drames, de l'épopée en sera bientôt convaincu. — A décrire les Hindous comme une humanité foncièrement différente de l'humanité d'Occident, carnivore et blonde, on développe un thème fécond en intéressantes et suggestives variations ; mais on se trompe, n'en doutons pas.

En d'autres termes, et par la fluidité de la doctrine brahmanique et bouddhique, l'Inde échappe à la loi du progrès : la superstition n'est pas énervée et détruite par la religion, ou culte moral des grands dieux personnels ; la religion se concilie avec les vues négatives de la métaphysique ; la métaphysique, avec ses merveilleuses constructions d'ontologie abstraite, voisine sans éprouver aucun dommage avec l'esprit sceptique ou positiviste des anciens Bouddhistes ou des Sāṁkhyas. — Les trois périodes où Comte prétendit apercevoir le rythme de l'histoire intellectuelle se confondent dans le pays des Brahmanes. — D'où la survivance des formes les plus élémentaires du culte et de la pensée, la permanence des craintes superstitieuses, la prédominance des lois de pureté et des pratiques d'ascétisme : ni la croyance à un Dieu bon et souverain, ni la négation de toute puissance surnaturelle ne peuvent ébranler la première conviction ; car encore qu'il n'y ait pour le philosophe, et, en définitive, pour tout Hindou, ni communication de l'impureté, ni intervention des forces malfaisantes de la nature, tout arrive comme si ces forces agissaient. — Et pourquoi, le cas échéant, ne pas les employer à notre profit ? — De même pour les rapports de la religion et de la métaphysique, pour ceux de la métaphysique et de la science. L'oubli fondamental du principe de contradiction en faveur d'une foi qui admet toutes les croyances traditionnelles, toutes les affirmations de l'expérience, toutes les conclusions de la dialectique, sans jamais sacrifier les unes aux autres, faisant à toutes leur part, c'est, ce me semble, la note essentielle de l'esprit brahmanique, et, par contre coup, de la civilisation indienne. Ascétisme, pessimisme, sensualité, superstition, piété, abstraction souveraine et impassible, l'historien constate, je ne dirai pas à la même époque, mais chez les mêmes hommes, la coexistence voulue et raisonnée de ces tendances opposées.

L. V. P.

CHRONIQUE.

Publications de M. V. Chauvin. — Discours sur l'Indianisme : MM. Geiger, Pischel, Speyer, Bendall et Pavolini. — Divers.

(1) M. V. Chauvin a publié dans les *Annales de l'Académie royale d'Archéologie de Belgique*, 3me série, t. IV (1902) un curieux article sur le *Jet des pierres au pèlerinage de La Mecque*. On connaît, — encore que les renseignements des voyageurs, hardis et profanes pèlerins, ne soient pas exempts de contradictions, — les traits essentiels de cette pratique : tout pèlerin doit, à plusieurs reprises, et à des heures fixes, jeter sept pierres de poids déterminé contre trois monuments d'aspect brut, piliers, autels ou murs dont la présence sanctifie les trois *Djemrés*. Plusieurs problèmes se posent : quel sens attribuent les fidèles à cette pratique ? quelle est l'origine des piliers ? quelles modifications la loi de Mahomet a-t-elle apportées aux rites et à leur esprit ? Les solutions proposées, tant par la tradition pieuse que par la science moderne, sont nombreuses ; et la question se rattache, à notre avis, trop intimement au rôle des pierres dans les pratiques et spéculations cultuelles, pour pouvoir être définitivement vidée. Mais c'est avec un vif intérêt qu'on suit l'analyse de notre distingué collaborateur, et avec une conviction croissante qu'on reconnaît avec lui le caractère juridique que le rite a, sinon revêtu dès l'origine, du moins reçu très anciennement dans la religion arabe. En jetant des pierres dans un terrain vague, on interdit pour l'année à tout venant de s'emparer de cette *res nullius* : ainsi font les pèlerinages actuels, parce que les anciens pèlerinages se réservaient, contre les tribus malveillantes et étrangères, la libre jouissance du territoire nécessaire aux adorations et aux campements. Les divers

détails de la cérémonie se peuvent ramener sans effort à cette conception centrale ; et le caractère religieux qu'affecte nécessairement toute institution juridique, s'est, — qui s'en étonnera ? — surchargé et amplifié dans une région aussi sainte, en des jours d'exaltation.

Permettons-nous, en cette occasion, de signaler le chapitre consacré aux pierres par le P. Lagrange dans son livre récent sur les religions sémitiques. — Rien ne ressemble plus à la pratique décrite par M. V. Chauvin que l'habitude indienne, ladakienne, tibétaine, etc., de jeter une pierre sur les amoncellements qui constituent le long des routes de primitifs *stūpas*. Le problème, comme tous les problèmes, hélas ! va s'élargissant. On ne connaîtra, on ne pénétrera l'ensemble qu'en étudiant les détails : ne rougissons pas d'imprimer cette remarque trop justifiée.

(2) Dans les *Mémoires et Publications de la Société des Sciences, des Arts et des Lettres du Hainaut* (6me série, t. IV, 1902), M. Chauvin étudie la *Légende égyptienne de Bonaparte*. Cette légende, malheureusement, n'existe pas, ou existe très peu. Nous y avons cru, mais l'imagination égyptienne y a très peu cru. C'est étrange, car 1° les Orientaux n'ont pas dégénéré, et leur amour du merveilleux n'est pas plus combattu aujourd'hui, qu'il n'était jadis, par la raison critique, 2° le héros se prêtait merveilleusement à la légende, et il a tout fait pour séduire et « suggestionner » l'âme musulmane. Il est relativement facile d'étudier une légende définie ; il est plus difficile de découvrir des fragments épars et contradictoires : leur nature est double, poésies officielles, pièces nationales ; celles-ci manquent de sympathie. En résumé, dans ce mémoire, la matière est moins intéressante que la méthode.

(3) M. Chauvin veut bien résumer pour le *Muséon* les curieuses observations qu'il a publiées sur un problème biblique fort intéressant (Liége, 1903) :

La promesse de longue vie faite aux enfants qui honorent leurs papents (Exode, XX, 12 ; Deutéronome, V, 16 ; Epître aux Ephésiens, VI, 4) est répétée au Deutéronome XXII, 6-7 en faveur de ceux qui respectent les nids d'oiseaux ou (ibid. XXV, 13 et suiv.) qui n'emploient pas de faux poids. La récompense étant la même dans les trois cas, il faut trouver une raison commune. On

ne peut donc dire, que la loi relative aux enfants a été empruntée aux Egyptiens, puisque les deux autres n'ont pas cette origine ; et si, dans deux de ces lois, il s'agit du rapport d'enfants à parents, dans le 3e cas, celui des poids, ce rapport n'existe pas.

On peut supposer que, les Hébreux attendant ici-bas la récompense ou le châtiment de leurs actions, toute loi devait primitivement se terminer par la formule « afin de vivre longuement » ? Lors de la rédaction définitive des Codes, on l'aura forcément maintenue dans les textes qui, répétés tous les jours, s'étaient gravés dans la mémoire de tous ; on l'aura omise dans ceux qu'on n'avait pas souvent l'occasion d'invoquer.

(4) Avec le septième fascicule de la *Bibliographie des ouvrages arabes...*, se termine la quatrième et dernière partie de la Bibliographie des *Mille et une Nuits :* elle comporte une table alphabétique. En félicitant l'auteur, le Journal Asiatique rappelle les nombreux encouragements dont les corps savants ont honoré son œuvre, depuis l'Académie des Inscriptions jusqu'à la Société Asiatique allemande. C'est en dire l'extrême mérite et la haute importance.

* * *

Signalons plusieurs discours solennels relatifs à l'indianisme. Le premier est déjà ancien ; les autres sont de juillet-novembre 1903.

(1) M. Wilhelm Geiger a parlé en 1901 à ses collègues et aux étudiants d'Erlangen de *la signification de l'antiquité indienne au point de vue de l'histoire de la civilisation.* Les traits habituels aux exposés d'ensemble se rencontrent au premier coup d'œil : Le sanscrit n'est pas la langue-mère, mais la philologie sanscrite est la mère de la linguistique indo-européenne, ou, comme a dit Renan, « la pièce maîtresse de notre philologie ». — Goethe a admiré Çakuntalā, mais peu d'esprits sont assez puissants, — ou patients, — pour comprendre que « dans le domaine de la science des littératures comparées, les lettres sanscrites ont une aussi grande importance que le sanscrit dans la grammaire ». (Je n'en suis pas persuadé). — La philosophie indienne est d'un intérêt capital : « A proprement parler, disait Taine, les Hindous sont

les seuls qui, avec les Allemands, aient le génie métaphysique ; les Grecs, si subtils, sont timides et mesurés à côté d'eux ; et l'on peut dire, sans exagération, que c'est seulement sur les bords du Gange et de la Sprée que l'esprit humain s'est attaqué au fond et à la substance des choses ». Quoi qu'il en dise, Taine exagère ici ; M. Geiger donne la note vraie et rapproche les écoles indiennes des écoles grecques de philosophie et de mathématique. — Reste la religion, — car le recteur d'Erlangen semble oublier l'archéologie, — et de quelle religion parler sinon du Bouddhisme ? : « Il y a des enthousiastes qui prétendent attribuer au Bouddhisme une valeur pratique pour la vie religieuse de l'avenir, qui espèrent trouver dans le Bouddhisme une nouvelle religion universelle, le plus beau présent que l'humanité devra à l'Inde ancienne ! ». Ces enthousiastes ont tort : l'idéal bouddhique est quiétisme, passivité, *nil admirari*.

(2) En prenant possession du siège que la mort de Weber lui avait préparé à l'Académie de Berlin, M. Pischel a prononcé un discours très bref (*Sitzungsberichte*, XXXIV, 709-712) ; et M. Diels lui a répondu plus sommairement encore. Sujet : *les changements que la recherche de ces dernières années a apportés dans l'orientation de l'indianisme*. Les liens qui rattachaient l'Inde à l'Occident vont se relâchant : « l'activité du sanscritiste à l'Université demeurera nécessairement réduite ; mais son activité est sans limite dans l'Académie », car l'indianisme pénètre de plus en plus profondément dans la connaissance de l'Inde, histoire politique, littéraire, linguistique, religieuse, artistique ; et on s'aperçoit que tout l'Orient et la Haute Asie, dans le passé comme dans le présent, se rattachent à l'Inde. — M. Pischel parle de tout cela, brièvement, nettement, solidement. On aime à lire cette phrase : « Il fallait savoir le védique, le sanscrit, le dialecte des inscriptions d'Açoka...., et maintenant il faut savoir le tibétain ». Et ceci, qui est très juste : « L'ancien Bouddhisme orthodoxe reprend son activité missionnaire. Pour l'Europe, il n'est pas à croire qu'il puisse y exercer quelque influence, comme des esprits échauffés se l'imaginent ; mais pour l'Inde même et les pays voisins, il serait imprudent de contester ses chances ».

(3) En quittant Groningue, où il avait exercé le rectorat,

M. J. S. Speyer a prononcé un discours intitulé : *Mos majorum ;* en s'installant à Leyde, — où il succède à M. Kern, — il a parlé des Brahmanes et de leur « signification » dans l'histoire du peuple indien.

Le *mos majorum*, ou plutôt le respect du *mos majorum*, c'est le trait commun de l'esprit latin et de l'esprit hindou : maître de latin et de sanscrit, M. Speyer nous devait d'établir entre deux civilisations prodigieusement diversifiées un rapprochement qui ne fut pas d'ordre strictement linguistique. Et pour avoir, au premier coup d'œil, je ne sais quelle séduction de paradoxe, ce discours, très soigné, est d'une solidité qui en augmente l'agrément. — Rome fut très religieuse, l'Inde aussi ; Lucrèce a pour Epicure un respect qui ressemble à celui des bouddhistes pour le prince Çākyamuni devenu Bouddha ; — et je ne sais si M. Speyer s'est souvenu de certaine page où Sir Alfred Lyall dit que nous retrouvons dans l'Inde contemporaine l'image de l'Antiquité. L'idée est très juste et féconde. — Sur les *çrāddhas*, cérémonies en l'honneur des défunts, et ce qui regarde les rites funéraires, dont un autre Hollandais, M. Caland, est en train de renouveler notre connaissance, M. Speyer s'étend avec d'autant plus de raison que les rapprochements sont sûrs et qu'il sonde une des plus vieilles traditions de la race indo-européenne, ou plutôt de l'humanité. — On pourrait remarquer que l'Inde s'isole du monde antique civilisé par la croyance à la transmigration des âmes, ou du moins par la systématisation et la prédominance de cette croyance ; et aussi par l'absence des préoccupations d'ordre pratique et politique où Rome triompha, maîtresse de la vie active comme l'Inde demeure la victime de la vie mystique. Bouddha et les Tīrthaṁkāras des Jainistes ont imaginé qu'il fallait respecter tout être vivant. Rome, j'entends la Rome de Cicéron, a inventé la *caritas humani generis*. Le *mos majorum* ne doit pas rester immobile. Les nouveaux venus deviendront à leur tour des ancêtres.

Et c'est ce qui est très vrai dans l'Inde aussi : on l'apprend en étudiant avec M. J. Speyer le rôle, l'importance du Brahmane dans la civilisation de la grande péninsule et de ses annexes. Parlant devant un auditoire profane, le conférencier cite Molière : « Il y a fagots et fagots, dit Sganarelle » (et ces mots, en français

et en italique, font dans la page hollandaise une saillie curieuse à l'œil et à l'esprit) ; c'est-à-dire qu'il y a auditoire et auditoire, et les gens de Leyde étant et fort intelligents et fort instruits, le sanscritiste pourra, sans être long, n'être pas obscur. Je suis sûr qu'il a été suivi dans son exposé très méthodique et complet du caractère brahmanique. Le Brahmane a fait l'Inde comme les Sénateurs ont fait Rome ; il n'est pas un *çramaṇa*, un moine mendiant, mais le gardien du *dharma*, c'est-à-dire de la loi, c'est-à-dire du progrès ; il a civilisé les tribus sauvages ; il a policé leur dieux, comme leurs institutions juridiques. Aux adorateurs, — quasi-totémistes, — du porc, il apprend que le porc est Viṣṇu ; aux rites payens, il prête une théologie éminemment souple, parce qu'il est sophiste à demi et parce qu'il est résistant dans sa fidélité à l'essentiel du *dharma*. A chacun son devoir, à chacun le respect qui lui est dû. — Et si la caste, œuvre du Brahmane, apparaît comme oppressive et aristocratique dans le plus mauvais sens du mot, c'est une illusion : la caste est plutôt un patriciat qu'une aristocratie : elle a, par un contraire effet, la perméabilité des aristocraties.

(4) M. C. Bendall, successeur de Cowell à Cambridge, n'a pas cru, comme M. Speyer, que son « Inaugural lecture », méritât l'honneur d'une luxueuse édition ; il l'envoie à ses amis sous la forme modeste d'un extrait de la « Cambridge Chronicle » dont les typographes paraissent assez négligents (1).

L'orateur constate que ses compatriotes manquent de sympathie pour l'Inde et les choses indiennes ; et si quelque chose peut inspirer ce sentiment, peu répandu parmi les maîtres de l'Inde, c'est assurément le caractère vivant et progressif de l'indianisme. M. Bendall marque très nettement les récentes conquêtes et il insiste sur les découvertes archéologiques, linguistiques et historiques : dans ce triple domaine, il est, lui aussi, un découvreur ; et c'est pour cela sans doute que les généralités sont, sinon exclues de son discours, du moins traitées avec une rare précision et un grand souci de montrer leur intérêt hindou. Les Anglais sont trop

(1) Réimprimé dans l' « Indian Magazine » (Londres : Constable), Décembre 1903.

souvent en contact direct avec l'Inde pour qu'une connaissance livresque et historique de la grande péninsule ne leur soit pas nécessaire : nous savons trop, par les études où les voyageurs et les résidents non indianistes nous livrent leurs impressions généralement superficielles, que la sympathie naît difficilement dans les relations au jour le jour, par l'aspect tout extérieur des foules et des individus, par les fuyants aperçus de la vie indienne si retirée en elle-même. L'Indien apparait puéril, mou, rêveur, incapable de pensées saines et vraiment humaines. Tout change quand on l'étudie dans les grandes manifestations de son génie très particulier, très difficile à pénétrer sinon à aimer. — Les compatriotes de M. Bendall ont, sans aucun doute, grand intérêt à tenir compte des leçons qu'il répète après son illustre prédécesseur.

(5) La conférence de M. P. E. Pavolini, *Di alcune caratteristiche della letteratura indiana* (Institut des Hautes Études de Florence, Annuaire 1903-4), est extrêmement aimable ; on peut la prendre, à l'occasion, pour modèle.

L'auteur étudie tour à tour la fantaisie dévergondée des poèmes, la précision des algébristes, la manie des chiffres énormes, le laconisme des sūtras, l'ascétisme, la sensualité, la galanterie, la richesse gnomique. Des exemples bien choisis, — la chute du Gange, le sūtra *tarap* (accentuation du comparatif), le nom des mètres de la prosodie savante (porteuse de couronne, jeu de tigre, la gracieuse, etc.), les préceptes acérés de misogynie, etc. — illustrent tour à tour les diverses et contradictoires caractéristiques du génie indien. Si tous les « scholars » parlaient de la littérature sanscrite avec autant de charme, l'Inde jouirait d'une plus grande faveur. Mais l'humanisme est de moins en moins à la mode parmi nos paṇḍits.

L. V. P.

RAPPORTS

ENTRE LA

Théorie Bouddhique de la Connaissance

ET

L'ENSEIGNEMENT DES AUTRES ÉCOLES PHILOSOPHIQUES DE L'INDE

PAR

TH. DE STCHERBATSKOÏ.

D'après l'opinion généralement admise, la logique bouddhique serait incontestablement issue de celle des Vaiçeṣikas. A l'appui de cette opinion M. H. Jacobi a fait valoir toute une série de coïncidences, et sur des points essentiels, entre les deux systèmes, Vaiçeṣika et bouddhique. Ces coïncidences témoigneraient d'emprunts faits par les bouddhistes aux Vaiçeṣikas, et non pas d'emprunts faits par ces derniers aux bouddhistes, la logique des Vaiçeṣikas étant la plus ancienne des deux (1).

La plupart des questions, il est vrai, sur lesquelles la logique bouddhique coïncide avec celle des Vaiçeṣikas, ne sont pas même indiquées dans les écrits de Kaṇāda, fondateur de l'école des Vaiçeṣikas. C'est dans le com-

(1) H. Jacobi, *Die indische Logik*, Nachrichten d. K. G. W. zu Göttingen, 1901, p. 460 et suiv. M. Kern croit aussi que la dialectique des bouddhistes est de source brahmanique. Cf. *Manual*, p. 124, 126.

mentaire de Praçastapāda, qui contient la doctrine de cette école, mais remaniée et modifiée, que se trouvent toutes les coïncidences frappantes entre les deux systèmes. Les bouddhistes auraient donc emprunté les principes de leur théorie à la doctrine des Vaiçeṣikas, remaniée par Praçastapāda. Or c'est Dignāga, dont le système est parvenu jusqu'à nous dans le *Nyāyabindu*, manuel de logique de Dharmakīrti, qui est le fondateur de la logique bouddhique (1). Ce serait donc Dignāga qui aurait emprunté les éléments essentiels de son enseignement à Praçastapāda ou à l'un de ses successeurs (2).

D'après la date qu'on lui assigne, Dignāga a dû vivre au VIe siècle de notre ère (3). La date de Praçastapāda n'est fixée, jusqu'à présent, par aucune donnée positive.

Nous examinerons chacune des questions sur lesquelles on constate coïncidence entre les deux doctrines, celle des bouddhistes et celle des Vaiçeṣikas, — et par conséquent emprunt de la part des bouddhistes ; et nous prendrons à tâche de démontrer que chacune de ces questions a été traitée d'abord par les bouddhistes. Ce n'est donc point, d'après nous, Dignāga qui a emprunté aux Vaiçeṣikas, c'est-à-dire à Praçastapāda, les éléments de sa doctrine ; mais bien plutôt ce dernier qui a modifié la doctrine traditionnelle de Kaṇāda, conformément à celle de Dignāga. Il faudrait donc admettre que Praçastapāda est postérieur à Dignāga.

La solution de ce problème présente un intérêt notable pour l'histoire de la philosophie et de la civilisation

(1) Plusieurs traités de Dignāga sont conservés dans les écritures tibétaines et chinoises.

(2) Voir Jacobi loc. cit. 482 et suiv.

(3) Voir divers articles de Pathak, Journal de Bombay, L.

indiennes, et cela en raison des considérations suivantes : Une période de dix siècles environ, pendant laquelle s'accomplit l'évolution parallèle du Bouddhisme et du Brahmanisme, aboutit à une époque de plein épanouissement de la culture indienne, époque à laquelle le Bouddhisme atteint à son parfait développement. A ce moment, brahmanes et bouddhistes entrent en lutte sur le terrain de la philosophie pour assurer le triomphe de leurs principes. Le point central de leur controverse, c'est la question de savoir s'il nous est permis d'affirmer l'existence de l'être universel, principe éternel de toute chose ? Pouvons-nous en pénétrer l'essence ? A cette question, à laquelle les bouddhistes opposent une dénégation formelle, les brahmanes répondent affirmativement.

Pour défendre le point de vue bouddhique, Dignāga et Dharmakīrti élaborent une théorie de la connaissance qui fait corps avec un système de logique, transformant à cet effet des éléments tirés de la logique plus ancienne du Nyāya. La pensée maitresse de cette théorie, la voici, exprimée dans ces paroles de Dignāga : « Tout le domaine de notre savoir n'est point l'expression de l'être ou du non-être réels : il est créé (institué) par la pensée, qui, en l'évoquant, distingue entre les catégories de l'essence et de l'inhérence (1).

(1) V. la *Nyāyavārtikatātparyaṭīkā* (= *Tātp.*) 127. 2-4 : *na hi Dignāgamate kiṁ cid asti vastu yan nāntarīyakaṁ sad hetur bhavati : yathāha sarvo 'yam anumānānumeyabhāvo buddhyārūḍhena dharmadharmibhāvena, na bahiḥsattvam apekṣata iti.*

« Selon Dignāga, il n'y a aucune chose réelle indissolublement liée qui puisse être raison logique (moyen terme), puisqu'il dit : « la condition, d'après laquelle un fait est la raison logique d'un autre fait, qui en est la conséquence logique, (*anumānānumeyabhāva*), ne dépend point de l'être ou du non-être extérieur, (cette liaison repose) sur la condition d'inhérence et de substance, instituée par notre pensée ». » N'est-ce pas

C'est ce que nous sommes convenus d'appeler « la théorie critique de la connaissance » du Bouddhisme. Les adeptes de ce système nient la possibilité d'atteindre à la connaissance d'un être suprême, de l'âme, de tout principe de vie éternelle ; ils affirment la subjectivité de notre savoir, limité par l'expérience, et ne voient qu'un leurre dans toute science métaphysique (1).

Les brahmanes se bornent d'abord à nier les théories bouddhiques ; mais, ces théories gagnant d'influence et se propageant autour d'eux, force leur est, pour faire face à leurs adversaires, de traiter toute une série de questions qu'ils avaient ignorées jusque là. Ils sont ainsi amenés à transiger sur certains points avec leurs principes et à réadapter en partie leurs systèmes en vue d'exigences nouvelles. Cette influence indirecte du Bouddhisme sur la transformation du Vedānta par Çaṃkara a déjà été notée par l'historien officiel du Vedānta (2).

ici, exprimée en d'autres termes, la pensée maitresse de la philosophie de Kant, selon laquelle tout notre savoir est créé par notre raison même ? c'est elle qui classe les matériaux, donnés par l'intuition, selon les catégories, qui sont des lois *a priori* constitutives de notre entendement. Les catégories de l'essence et de l'inhérence se trouvent dans le système de Kant et occupent même la première place dans la doctrine des néo-Kantiens. V. H. Kohen, *Logik der reinen Erkenntniss*, p. 179 et suiv.

(1) Cette doctrine est en tout l'opposé du panthéisme du Vedānta avec lequel M. Kern (*Manual*, p. 126) la compare à tort : « adaptation of the scholastic Vedānta. » En outre, elle est antérieure à Çaṃkara. La dialectique bouddhique doit être antérieure à Bādarāyaṇa lui-même, puisqu'il consacre une série de sūtras (II, 2, 28-32) à réfuter l'idéalisme bouddhique (*vijñānavāda*) qui ne peut être antérieur à Nāgārjuna. L'*anvīkṣikī brahmavidyā*, dont le bouddhisme, d'après le P. Dahlman (*Nirvāṇa* passim), ne serait que le bâtard, tandis que le Vedānta et le Sāṁkhya en sont les fils légitimes, ne peut non plus avoir droit d'ancienneté sur le Bouddhisme, puisque la *brahmavidyā* nous serait représentée par le Mahābhārata et que ce dernier poëme contient en toutes lettres un renvoi aux sūtras de Bādarāyaṇa (*Gītā*, 13. 4).

(2) Deussen, *Die Sūtra's des Vedānta*, p. VII.

L'œuvre principale de Kumārila (1) n'est presque, en son entier, qu'un traité de polémique contre les théories bouddhiques. Il en est de même des Naiyāyikas : leur docteur, Uddyotakara, consacre la majeure partie de ses écrits à combattre les mêmes théories.

Entre tous les systèmes indiens de philosophie, celui des Vaiçeṣikas se rapproche le plus de l'enseignement bouddhique ; aussi les contemporains donnent aux Vaiçeṣikas le surnom de « demi-bouddhistes » (*ardhavaināçika*). Non seulement ils subissent indirectement l'influence bouddhique, mais encore ils font aux bouddhistes des emprunts directs, autant que l'admet la différence de leur point de départ, qui, en contradiction flagrante avec la doctrine bouddhique, consiste en une conception réaliste de la genèse de notre savoir, conception également admise par les Naiyāyikas. C'est par Praçastapāda qu'est effectuée la refonte dans le sens bouddhique des principes des Vaiçeṣikas. C'est dans son commentaire (2) que nous constatons pour la première fois ces emprunts, qui reparaissent dans le système du Nyāya et Vaiçeṣika unifiés.

Ces écoles se sont spécialement appliquées à l'élaboration de la logique. Les autres écoles, dans leurs luttes polémiques, se servent des arguments fournis par la logique du Nyāya, et finissent par l'adopter. En démontrant que partout où Praçastapāda a innové, il n'a fait qu'emprunter aux bouddhistes, nous aurons démontré en même temps que toute l'évolution ultérieure de la

(1) *Mimāṃsāçlokavārtika*, édité dans la Chonkhambā S. S. avec le commentaire de Pārthasārathimiçra, traduit dans la Bibl. Indica par Gaṅgānātha Jhāh avec des extraits de ce commentaire et de celui de Sucaritamiçra.

(2) *Praçastapādabhāṣya* (cité ci-déssous *Praçast.*), Vizyanagaram S. S.

théorie de la connaissance et de la logique des brahmanes s'est accomplie sous l'influence du Bouddhisme.

Nous procèderons maintenant à l'examen de chacun de ces points en particulier.

I.

L'un des points principaux sur lesquels on constate l'accord entre Vaiçeṣikas et bouddhistes, c'est la coïncidence de leurs vues sur la nature du raisonnement (*anumāna*).

M. Jacobi revendique pour Praçastapāda, l'honneur d'avoir introduit dans la doctrine syllogistique l'idée de la « connexion indissoluble » (*sāhacarya*, concommittanz) et il distingue trois étapes dans l'évolution de cette idée. Sous sa forme primitive, on la trouve déjà chez Gotama, le fondateur de l'école des Naiyāyikas, et chez son commentateur Vātsyāyana. Pour eux, le syllogisme n'est encore que le raisonnement par analogie. « Le moyen terme, dit Gotama, prouve ce qui doit être prouvé, d'après la ressemblance ou bien la dissemblance des exemples » (1). Kaṇāda, fondateur de l'école des Vaiçeṣikas, poursuivant le même ordre d'idées, classe les rapports réels sur lesquels se fonde la connexion logique dont le syllogisme est l'expression. Il constate quatre classes de rapports : rapports de causalité, de (simple) liaison, de contradiction et d'inhérence (2). Praçastapāda enfin, renonçant à la tentative de classification de Kaṇāda, introduit dans la théorie du syllogisme l'idée de la connexion indissoluble purement logique. Il constate, sans se demander sur quoi

(1) Cf. *Nyāyadarçana* I. 1. 34-35.
(2) Cf. *Vaiçeṣikadarçana*, IX. 2. 1.

elle se fonde, qu'à la base de tout syllogisme il y a une notion de connexion entre deux faits ou deux idées (1). De ces données, ne peut-on pas conclure avec M. Jacobi que les bouddhistes ont emprunté aux Vaiçeṣikas la notion de « connexion logique » à une époque intermédiaire entre celle de Kaṇāda et celle de Praçastapāda, puisque, possédant déjà la notion de la connexion indissoluble, ils n'ont pas encore renoncé à la tentative de Kaṇāda de classer les rapports réels dont la connexion logique n'est que l'expression ? Les bouddhistes ne reconnaissent que trois classes de rapports : rapports de causalité, d'identité et de négation. Et à ce propos, M. Jacobi remarque que si les bouddhistes eussent eu connaissance de la notion plus générale de connexion purement logique, ils n'eussent point maintenu en son lieu et place les deux classes de rapports susmentionnées : rapports d'identité et de causalité (2).

Nous croyons, au contraire, pouvoir démontrer que la notion de connexion indissoluble appartient en propre aux bouddhistes, et que Dignāga en fut le promoteur. Cette notion se rattache logiquement à l'idée fondamentale de sa philosophie. Les Vaiçeṣikas se l'assimilent d'une manière toute superficielle, puisque cette notion, ne s'adaptant point au point de départ de leur système, — conception réaliste de la genèse de notre savoir, — se trouve par là-même dépouillée chez eux de toute valeur.

Rappelons tout d'abord que la notion de connexion indissoluble présente la signification suivante : si l'expérience est la source de notre savoir, si celui-ci a pour

(1) *Praçast.* p. 205, 11-15.
(2) H. Jacobi, loc. cit p. 483. Il paraitrait que l'emprunt a été fait (par Dignāga ?) à l'un des prédécesseurs de Praçastāpāda.

base les phénomènes du monde extérieur et intérieur, phénomènes dont les lois seront ensuite déduites par voie d'abstraction ; — alors il ne saurait y avoir de connexion indissoluble entre les faits et entre les idées, le champ de l'expérience étant toujours limité. — Si, au contraire, tout notre savoir est purement subjectif, si c'est notre intelligence qui construit les phénomènes et établit leurs relations, c'est donc qu'elle procède d'après des lois universelles, d'après des idées *a priori* qui lui sont propres et qui constituent la base de toute connaissance : telles sont les idées d'identité, de causalité, de substance, d'inhérence, etc. — et la connexion indissoluble devient par là-même possible.

Dignāga se pose résolument à ce dernier point de vue, en disant : « Le domaine entier de notre savoir n'est point l'expression de l'être ou du non-être réels : il est créé (institué) par la pensée, qui, en l'évoquant, distingue entre les catégories de l'essence et de l'inhérence » (1). Et Dharmakīrti s'y conforme, lorsque à son tour il dit : « La règle, d'après laquelle il existe une connexion indissoluble (entre les objets ou les idées) ne provient point de l'observation positive ou négative, mais des lois de causalité et d'identité, qui ont une portée universelle » (2).

Tout au contraire des bouddhistes, les Vaiçeṣikas et les Naiyāyikas ont pour point de départ une conception réaliste de la genèse de notre savoir : les phénomènes du monde extérieur et intérieur ont, selon ces écoles, une existence réelle, et notre savoir est le produit du contact

(1) Voyez ci-dessus, p.

(2) Çrīdhara ad *Praçast.* p. 207, 8-9, *kāryakāraṇabhāvād vā svabhāvād vā niyāmakād | avinābhāvaniyamo 'darçanān na na darçanāt ||*. Cf. de la Vallée Poussin, Bouddhisme d'après les sources brahmaniques, Muséon 1901, p. 56.

direct (*saṁnikarṣa*) entre nos sens et les objets. Ce contact, — ou bien, ce qui revient au même, cette expérience, — étant nécessairement limité à un champ restreint, notre intelligence ne peut arriver à la connaissance des lois universelles et immuables ; et, ceci acquis, il ne peut pas, à proprement parler, y avoir de connexion indissoluble. Aussi Uddyotakara réfute-t-il cette notion, n'admettant même point que la loi de causalité ait une portée universelle (1).

Praçastapāda reproduit virtuellement la définition du raisonnement, telle que l'a donnée Dignāga, mais il ajoute qu'on arrive à la connaissance de la connexion indissoluble par l'observation, en constatant les relations des phénomènes dans le temps et l'espace. Cette notion a donc pour lui une toute autre valeur que pour les bouddhistes (2).

A une époque postérieure les écoles unifiées des Naiyāyikas et des Vaiçeṣikas adoptent le point de vue de Praçastapāda : elles admettent la connexion indissoluble (*vyāpti*), mais, en lui donnant pour base l'expérience, elles en restreignent la portée.

Il existe d'ailleurs des témoignages directs qui désignent Dignāga, comme ayant été le premier à introduire dans la logique la notion de connexion indissoluble. — Dignāga rejette l'enseignement logique de Vātsyāyana. A son tour Uddyotakara réfute Dignāga, contre lequel il défend la manière de voir de Vātsyāyana. Dans son commentaire, Uddyotakara, après avoir exposé la doctrine syllogistique de Gotama et de Vātsyāyana, s'exprime en ces termes : (3) « Il y en a d'autres qui disent qu'on donne

(1) Voir ci-dessous p. 138. n. 2.
(2) Voir ci-dessous p. 140 et suiv.
(3) *Nyāyavārt.*, p. 56. 14 et suiv. « *apare tu bruvate : nāntarīyakār-*

le nom de syllogisme à ce qui désigne un objet comme étant indissolublement lié (à d'autres objets, désignation faite par celui) qui en a la certitude. » Uddyotakara soumet cette définition à un examen minutieux et il la rejette. A son gré, elle n'en est pas une : tout objet étant, d'après l'opinion des bouddhistes, indissolublement lié à d'autres objets, la connaissance d'un objet indissolublement lié avec les autres ne signifie autre chose que *connaissance* en général. On peut donc dire indifféremment « objet » ou bien « objet indissolublement lié ». « Aussi, continue Uddyotakara (1), (il y en a qui, pour échapper à cette objection,) s'expriment ainsi : le moyen terme désigne la connexion indissoluble des idées (*dharma*). — Que signifie cette substitution ? De même que, dans l'expression « objet indissolublement lié », le mot « objet » n'est point à sa place ; de même ici le mot « idée ». L'exemple de la fumée, indice de la présence du feu, n'est point probant (2) ». — Donc, d'après lui, le rapport de causalité n'implique point de connexion indissoluble.

Il résulte de ce passage qu'Uddyotakara attribue à « d'autres » l'introduction de la notion de la connexion indissoluble dans la théorie du syllogisme. Qui entend-il par là ? Vācaspatimiçra (3) nous apprend que la plupart des objections d'Uddyotakara sont dirigées contre Dignāga,

thadarçanaṁ tadvido 'numānam iti = mais d'autres disent : montrer un objet indissolublement lié par celui qui le sait — est syllogisme ».

(1) *Ibid.*, p. 57. 21 et suiv. : etena tādṛg avinābhāvi dharmopadarçanaṁ hetur iti pratyuktam. ko 'tideçārthaḥ ? yathā nāntarīyakārthadarçane 'rthagrahaṇam ayuktaṁ, tathā dharmagrahaṇam apīti . udāharaṇaṁ tu yathā dhūmo 'gner iti . etac ca na saṁbhavatīty anekadhā varṇitam.

(2) A une autre place le même auteur dit encore : (53. 13) « il peut y avoir de la fumée sans feu et du feu sans fumée », *anagnir dhūmo dṛṣṭo 'dhūmaç cāgnir iti*.

(3) *Tātp.*, p. 1. 15.

qu'il ne désigne point directement, conformément à la coutume des polémistes indiens. Le même auteur certifie (1), que, dans le passage cité plus haut, c'est bien la doctrine de Dignāga qu'Uddyotakara a en vue. A ce propos, Vācaspatimiçra remarque (2), que la doctrine syllogistique de Dignāga est intimement liée à sa théorie de la connaissance, laquelle admet pour base du raisonnement la faculté qu'a l'entendement même de créer ses propres objets, en distinguant en eux l'essence de l'inhérence ; — faculté qui ne va point à exprimer l'être ou le non-être réels. Ce sont ces idées, ou bien ces attributs (*dharma*), que notre entendement attribue aux objets inconnaissables en soi, et qui se trouvent indissolublement reliés entre eux (3).

A une autre place (4), traitant du raisonnement qui procède du fait ultérieur (effet) au fait antérieur (cause nécessaire), — raisonnement dont la fumée, indice du feu, est l'exemple classique, — Uddyotakara réfute à nouveau la doctrine de Dignāga et rejette la notion de connexion indissoluble. Là dessus, Vācaspatimiçra (5), encore une fois, nous apprend que la définition du syllogisme par Dignāga est étroitement liée à la théorie bouddhique de la connaissance (*bauddhasiddhānta*) (6). Il résulte de ces témoignages que l'idée de connexion indissoluble considérée comme base du raisonnement, n'a pu être empruntée par les bouddhistes aux Vaiçeṣikas. Elle a été

(1) *Ibid.*, p 127. 12.

(2) *Ibid.*, p. 127. 2.

(3) C'est pourquoi attribut (*dharma*) et idée (*pratīti*) sont des termes synonymes pour le bouddhiste.

(4) *Nyāyavart.*, 52. 11-54. 3.

(5) *Tātp.*, p. 120. 18-122. 2.

(6) *Ibid.*, p. 121. 18.

introduite par Dignāga, parce qu'elle fait corps avec le reste de sa théorie.

La classification du moyen terme d'après les notions d'identité, de causalité et de négation, n'est point, elle non plus, un emprunt aux Vaiçeṣikas de la part des bouddhistes. Nous avons sur ce point le témoignage direct de Sureçvara, qui nous apprend que Dharmakīrti en est l'auteur (1).

Praçastapāda reproduit virtuellement la définition de Dignāga, lorsqu'il dit : « Un homme qui connaît par avance le lien indissoluble qui existe entre la fumée et le feu, voyant la fumée et se ressouvenant de ce lien, arrive à la connaissance du feu » (2). Et il continue : « Ainsi, si un phénomène est d'une manière quelconque lié à un autre phénomène dans le temps et l'espace, il nous est permis, nous trouvant en présence de l'un des deux, de conclure à l'existence de l'autre. Quoique Kaṇāda ait précisé les cas dans lesquels on constate pareille liaison, son énumération n'est donnée qu'à titre d'exemple et ne va pas à exclure toute autre possibilité de liaison, car il y en a d'autres encore » (3). Ce passage,

(1) Cf. Pathak, J. B. R. A. S., t. XVIII, p. 92. 11.

(2) *Praçast.* 205. 10-13 : *vidhis tu : yatra dhūmas tatrāgnir, agnyabhāve dhumo' pi na bhavatīti. evaṁ prasiddhasamayasyāsaṁdigdhadhūmadarçanāt sāhacaryānusmaraṇāt tadanantaram agnyadhyavasāyo bhavatīti* = « Le jugement affirmatif (*vidhi*), le voici : là où la fumée existe, il y a du feu ; en l'absence du feu, la fumée, (elle) aussi, n'existe point. Chez [un homme] qui de cette manière a pris connaissance de [cette] connexion, après avoir vu une fumée dont il ne peut douter et s'être ressouvenu de leur connexion, la certitude du feu immédiatement surgit » Dans ce passage les paroles *prasiddhasamayasya*, qui selon Çrīdhara, équivalent à *prasiddhāvinābhāvasya puruṣasya*, correspondent au *tadvidas* = *nāntarīyakavidas* de Dignāga cité *Nyāyavārt.* p. 56. 15 ; voir ci-dessus p. 137, n. 3). — Comme toujours Praçastapāda a masqué son emprunt en changeant les termes.

(3) *Praçast.* 205. 13-15 : *evaṁ sarvatra deçakālāvinābhūtam itarasya*

Çrīdhara (1) nous dit, en le commentant longuement, qu'il est dirigé contre les bouddhistes, lesquels entretenaient sur la connexion indissoluble une opinion très différente de celle des Vaiçeṣikas et de celle que professait Praçastapāda. Pour le bouddhiste, la notion de connexion indissoluble est le résultat des idées *a priori* qui sont la loi de notre intelligence. Rappelons encore ici les paroles de Dignāga : « tout le domaine de notre savoir n'est point l'expression de l'être ou du non-être réels : il est créé (institué) par la pensée, qui, en l'évoquant, distingue entre les catégories de l'essence et de l'inhérence ».

Ces lois, ou catégories, — car le problème est le même qui se posait devant Kant, — sont, d'après les bouddhistes, au nombre de trois. Dharmakīrti répète que ce n'est point l'expérience, positive ou négative, qui est à la source de la connaissance de la connexion indissoluble de nos idées, mais bien l'idée d'identité et celle de causalité (*tādātmya*, *tadutpatti*) (2). Voici donc la différence entre les deux conceptions : la première est la conception réaliste, d'après laquelle c'est l'expérience, positive ou négative, fournie par les faits réels, qui nous conduit à en tirer les conséquences : cette conception est celle des Vaiçeṣikas et de Praçastapāda. Au contraire, d'après la seconde, conception idéaliste, ce sont les notions *a priori* qui sont à la base du raisonnement et de la connaissance et non pas l'expérience du monde objectif.

liṅgam. Çāstre kāryādigrahaṇaṁ nidarçanārthaṁ kṛtaṁ, nāvadhāraṇārtham. Kasmād ? vyatirekadarçanāt = Ainsi, ce qui est indissolublement lié dans le temps et l'espace est toujours (*sarvatra*) l'indice de l'autre. La mention de *kārya*, etc. dans le Çāstra a pour but de donner des exemples, mais non une affirmation limitative. Pourquoi ? Parce qu'il est prouvé que [certains cas] s'écartent [des catégories indiquées] ».

(1) *Praçast.*, p. 206, 17 et suiv.

(2) Voir ci-dessous, p. 143 n. 1.

Donc, pour Praçastapāda, partout où deux faits réels existent simultanément dans l'espace, ou se succèdent dans le temps, il y a lieu de constater entre eux un lien de causalité, ou autre, la variété des relations ne pouvant être épuisée. Tandis que pour le bouddhiste Vijñānavādin ou Yogācāra, tout notre savoir est phénomène interne. La nature est une « virtualité » de notre esprit. Notre savoir est une lumière qui s'allume à son propre foyer (1). La connexion des idées repose sur des modes de connexion qui sont l'inventaire de notre intelligence.

Il est donc acquis, à notre avis, que l'idée de connexion indissoluble ne peut avoir pour Praçastapāda la même valeur qu'elle a pour le bouddhiste. Pour Praçastapāda, elle n'existe point, à proprement parler, puisque le champ de l'expérience étant toujours limité, il ne nous est permis, en aucun cas, d'affirmer l'universalité et la relation indissoluble de deux faits, l'exception étant toujours possible. D'autre part, en admettant que notre intelligence procède d'après des lois *a priori* d'une portée universelle, nous pouvons affirmer que nos idées sont liées entre elles selon des principes qui n'admettent point d'exception. Par conséquent, tout raisonnement ou syllogisme ne présente qu'un cas particulier de l'application de ces lois : donc tout syllogisme exprime la connexion indissoluble des phénomènes objectivés.

On voit que la différence de point de vue entre les écoles Vaiçeṣika et bouddhiste est la même que celle que présente, à plusieurs reprises, l'histoire de la philosophie occidentale. C'est la différence du point de vue idéaliste et du point de vue réaliste. De même que les idéalistes de l'Occident, les bouddhistes nient l'existence du monde

(1) *Sarvad.* p. 16. 10 ; trad. dans *Muséon*, 1901, n. 79.

objectif. Il y aurait de l'intérêt à comparer le cours que suivent les idées dans les deux philosophies, indienne et européenne. On serait frappé de la ressemblance que présentent à travers un si grand espace de temps qui les sépare, et malgré la différence des milieux, les arguments de ces deux éternels adversaires, les empiristes et les idéalistes.

Il n'y a donc point contradiction entre la notion de connexion indissoluble et celle des rapports auxquels elle sert d'expression ; bien au contraire : ces notions se trouvent intimement liées et découlent l'une de l'autre. Les idées ou les objets que nous connaissons sont indissolublement liés, ou bien parce qu'ils peuvent être déduits l'un de l'autre par voie d'analyse, ou bien parce qu'il y a entre eux rapport de causalité. Donc toute connexion indissoluble ne peut être fondée que sur l'une de ces deux lois — loi d'identité, loi de causalité (*tādātmya*, *tadutpatti*). Chacune de nos notions fait corps avec l'ensemble de notre savoir, parce qu'elle est indissolublement liée, par raison d'identité ou de causalité, au reste de nos notions (1).

Quant aux rapports *réels*, les bouddhistes les entendent d'une manière toute différente de celle des Vaiçeṣikas. Ceux-ci identifient les rapports réels avec la connexion logique, déclarant par cela même connaissables les rapports réels des choses. A la différence des Vaiçeṣikas, les bouddhistes (nous entendons parler ici, comme partout ailleurs, de l'école des Yogācāras) déclarent toute réalité inconnaissable, dans son essence comme dans ses rapports. Leur manière de voir s'accorde avec celle de Kant en ce que, tout en admettant l'existence de l'objet

(1) Cf. *N. b. ṭ.*, p. 31. 1-10.

en soi (1), comme base réelle (substrat) de notre savoir, elle le déclare à tout jamais inaccessible à notre entendement (2).

Le domaine du connaissable est limité au monde des idées (3), produit de notre activité mentale (4), et ce sont ces idées qui se trouvent indissolublement liées entre elles d'après des lois *a priori*, constitutives de notre entendement (5). Les bouddhistes, en subdivisant le syllogisme d'après les notions d'identité, de causalité et de négation, établissent un classement qui a pour base le jugement affirmatif — analytique ou synthétique — et le jugement négatif (6). Quant au classement des rapports

(1) *vastu*, *paramārthasat* = *kṣaṇa*.

(2) *kṣaṇasya prāpayitum açakyatvāt*, *N. b. ṭ.* 16. 3.

(3) *pratīti*, seul résultat auquel aboutissent les deux sources de notre savoir, *N. b. ṭ.*, 18, 5, 22, 3-10.

(4) *prāpanaçakti*, *prāpakavyāpāra*, *N. b. ṭ.* 18. 6-10.

(5) Cf. *Manuel de Logique*, trad. russe, chap. II, § 4, de la connexion indissoluble. Elle est *buddhyārūḍha*, *niçcayārūḍha* (*N. b. ṭ.* 30. 19), donc complètement subjective.

(6) Le *svarthānumāna* des bouddhistes joue le même rôle dans leur théorie de la connaissance que le jugement chez Kant On peut donc représenter la classification du jugement d'après Dharmakīrti dans le tableau suivant :

1° Jugement établissant la connexion entre le sujet et l'attribut.

2° subdivisé en affirmatif (*vidhi*) et négatif (*anupalabdhi*=*pratiṣedha*).

3° L'affirmatif subdivisé en analytique (*svabhāvānumāna*) et causal (empirique) (*kāryānumāna*).

Le tableau des idées *a priori*, correspondant à cette classification, serait le suivant :

1° Substance-inhérence (*dharmadharmibhāva*).

2° { être (*bhāva*, *vidhi* = *vastu*).
non-être (*abhāva*, *anupalabdhi*).

3° { identité (*tādātmya*).
causalité (*tadutpatti*).

En comparant ce tableau avec celui de Kant, on est frappé d'y rencontrer justement celles des catégories de Kant qui ont résisté à la critique ultérieure, et d'y constater l'absence de celles qui ont été rejetées par cette critique.

réels, il n'a jamais été admis par les bouddhistes, en ce sens que les choses en soi et leurs connexions réelles sont par eux déclarées à tout jamais inconnaissables.

Entre la notion de la connexion indissoluble et la classification des idées, sur lesquelles elle se base, il n'existe aucune incompatibilité ; tout au contraire, l'une dérivant de l'autre, elles se complètent mutuellement. En outre, la classification des Vaiçeṣikas offre fort peu de ressemblance avec la classification bouddhique, si ce n'est la seule distinction basée sur le rapport de causalité. Cela ne saurait suffire à motiver l'hypothèse d'un emprunt.

Différente de la classification des Vaiçeṣikas, la classification bouddhique du syllogisme et des notions qui sont à sa base, a été établie indépendamment de la leur et ne doit rien à leur influence.

II.

La définition du terme le plus important de tout syllogisme, à savoir du moyen terme (*hetu*, *liṅga*), est étroitement liée à la notion de connexion indissoluble. D'après Dignāga, le moyen terme doit satisfaire à trois conditions essentielles, qui en garantissent la validité. Dharmakīrti ne fait que reprendre en ceci la doctrine du Maître. Ces conditions, les voici :

1. Le moyen terme est présent dans le sujet (*pakṣa*, ou « petit extrême ») du syllogisme. Exemple : il y a de la fumée sur la montagne.

2. Le moyen terme est présent dans tous les cas semblables. Exemple : partout où il y a de la fumée, il y a du feu.

3. Le moyen terme est absent dans tous les cas dissemblables. Exemple : la fumée est totalement absente dans tous les cas où il ne peut y avoir du feu, par ex. sur l'eau.

Le moyen terme qui satisfait à ces trois conditions permet de conclure en toute certitude de la présence de la fumée à la présence du feu, cause nécessaire. Si le moyen terme ne satisfait point à une de ces conditions ou à deux simultanément, le moyen terme, d'après Dharmakīrti, est défectueux.

En conséquence les bouddhistes établissent trois classes du moyen terme défectueux (1).

Au début de son traité de logique, Praçastapāda place une pièce de vers qui contient l'énoncé de cette théorie du moyen terme (modifiée seulement quant à l'expression verbale) (2). Ces vers, il les attribue à Kāçyapa, c'est-à-dire à Kaṇāda lui-même.

Sur la foi de ce témoignage de Praçastapāda, peut-on conclure que la théorie des trois conditions a été élaborée d'abord par les Vaiçeṣikas et que les bouddhistes la tiennent d'eux ? Dans les maximes de Kaṇāda, il n'est fait mention ni des « trois conditions » du moyen terme valide, ni des trois classes du moyen terme défectueux qui en dérivent (3). Il ne paraît donc pas impossible que Praçastapāda ait attribué au fondateur de l'école Vaiçeṣika une doctrine restée étrangère à ce dernier et qu'il tient lui-même d'une autre source. La coutume de rapporter à l'initiateur d'un système les innovations qu'on se voyait

(1) V. *Nyāyabindu*, p. 111. 19 et suiv.

(2) *Praçast.* p. 200. 19 et suiv. (traduits par M. Jacobi, p. 480) : *yad anumeyena saṁbaddhaṁ prasiddhaṁ ca tadanvite | tadabhāve ca nāsty eva tal lingam anumāpakam || viparītam ato yat syād ekena dvitayena vā | viruddhāsiddhasaṁdigdham alingaṁ Kāçyapo'bravīt ||*

(3) Voir plus bas, p. 149.

au cours du temps forcé d'y introduire, était fort répandue dans l'Inde.

En effet, nous savons, par un témoignage direct de Vācaspatimiçra, que la doctrine des trois conditions du moyen terme a été introduite par Dignāga. Il y voyait le corollaire obligé de la notion fondamentale d'après laquelle il définit le raisonnement comme l'idée de la connexion indissoluble qui relie entre elles toutes nos notions. Uddyotakara mentionne la théorie des trois conditions du moyen terme, après avoir réfuté la théorie de la « connexion indissoluble » considérée comme l'essence même du raisonnement (1). Vācaspatimiçra fait à ce propos la remarque suivante : « Après avoir réfuté la définition du syllogisme donnée par Dignāga, Uddyotakara s'applique à réfuter les paroles du même [auteur], dans lesquelles il formule les trois conditions du moyen terme, ces paroles n'ayant d'autre objet que de développer la définition du syllogisme donnée par Dignāga (2) ».

Donc le témoignage formel de Vācaspatimiçra attribue à Dignāga la théorie des trois conditions du moyen terme ; la portée de cette théorie n'est que de servir de développement à ses vues sur la nature du syllogisme, considéré comme l'expression de la connexion indissoluble qui relie nos idées et leur donne une certitude toute subjective.

(1) *Nyāyavārt.*, p. 58. 2 et suiv.

(2) *Tātp*, p. 127. 12 et suiv. *tad anena Dignāgasya lakṣaṇaṁ dūṣayitvā 'nyeṣāṁ lakṣaṇaṁ dūṣitaṁ, saṁprati Dignāgasya svakīyalakṣaṇaprapañcārthaṁ vākyaṁ « anumeye 'tha tattulye » ityādy upanyasya dūṣayati.* = « Donc, étant par cela réfutée la définition de Dignāga, la définition des autres est réfutée ; maintenant, après avoir cité les paroles de Dignāga : « « dans l'objet de la conclusion et dans le cas qui lui est semblable, etc. » [paroles] dont [Dignāga] se sert pour développer sa propre définition — il [Uddyotakara] les réfute ». Les paroles citées renferment la formule des trois conditions.

Il est encore digne de remarque qu'Uddyotakara attaque la précision concise de la définition, par Dignāga, des trois conditions qui constituent le moyen terme (1). « Le moyen terme est présent dans le sujet de la conclusion (ou « petit extrême ») et dans les cas semblables, et il est absent dans les cas dissemblables ». Ainsi formulée, la définition ne serait point parfaitement exacte. Il ne suffit pas que le moyen terme soit présent dans le sujet de la conclusion, il faut encore qu'il y soit compris *dans toute son étendue* et non en partie seulement. De plus, le moyen terme ne se peut rencontrer *que dans des cas semblables*, mais il n'est point obligatoire de le rencontrer dans *chacun* de ces cas et il doit nécessairement être absent dans tous les cas dissemblables (2). Les nuances indiquées sont exprimées en sanscrit par l'emploi de la particule *eva* ; sa fonction consiste à « accentuer » le mot, dont elle est immédiatement précédée. Ce mode de style est parfaitement en accord avec la théorie bouddhique sur la signification de la parole (*apoha*) (3). Adopté plus tard généralement dans la littérature, il est incontestablement de source bouddhique.

Ainsi la manière même dont est formulée la théorie des trois conditions du moyen terme, témoigne de son origine bouddhique.

III.

La classification bouddhique du moyen terme défectueux (4) coïncide en quelques points avec celle des Vaiçe-

(1) *Nyāyavārt.*, p. 58. 8-59. 15.
(2) *Nyāyabindu*, p. 104, 3-5.
(3) Sur l'*Apoha* voir la note A, en appendice.
(4) Voir Appendice, Note B.

ṣikas, ce qui a fait supposer que les bouddhistes, en cette circonstance encore, ont subi l'influence de cette école. Mais s'il est démontré que la théorie des trois conditions du moyen terme est l'œuvre de Dignāga, on ne saurait douter que la classification qui en dérive, et qui établit trois classes du moyen terme défectueux, ne soit du même auteur. « Si, dit Dharmakīrti, parmi les trois conditions du moyen terme, il y en a une qui soit douteuse ou fausse, ou bien si deux d'entre elles le sont simultanément, il en résultera un moyen terme défectueux, qui, selon les circonstances, sera faux, contraire ou douteux » (1). En traitant du moyen terme défectueux, Praçastapāda s'exprime dans le même sens, modifiant légèrement les termes, procédé auquel il a recours plus d'une fois (2).

Mais comment concilier cette classification, empruntée aux bouddhistes, avec les sūtras de Kaṇāda dont Praçastapāda se dit le disciple ? Or Kaṇāda n'admet que deux classes du moyen terme défectueux : le faux et le douteux. Pour établir cet accord, souhaitable mais difficile, Praçastapāda va jusqu'à altérer le texte de Kaṇāda. En réunissant deux de ses maximes en une seule, il parvient, sur l'autorité de ce texte modifié, à lui attribuer une division en trois classes. Fort artificiellement il interprète ces trois classes comme équivalentes aux trois classes de la classification bouddhique (3).

(1) Voir *N. b.* 114. 19-115.1. *evaṁ trayāṇām rūpāṇām ekaikasya dvayor vā rūpayor asiddhau saṁdehe ca yathāyogam asiddhaviruddhānaikāntikās trayo hetvābhāsāḥ.*

(2) Voyez *Praçast.* 200. 21-22 (le second çloka cité ci-dessus p. 23, n. 2) et 204, 24-25 *yat tu yathoktāt trirūpāl liṅgād ekena dharmeṇa dvābhyāṁ vā viparītaṁ tad anumeyasyādhigame liṅgaṁ na bhavati.*.

(3) C'est M. Jacobi qui a constaté cette altération, pratiquée dans le

Mais Praçastapāda ne se borne point à reproduire purement et simplement les trois classes des bouddhistes et à les attribuer à Kaṇāda. Entrant dans le détail de cette classification, il soumet à un examen critique les vues de Dignāga et il leur oppose les siennes propres. Ces dernières, il prend soin de les attribuer à Kaṇāda.

C'est ce qui ressort des considérations suivantes.

Parmi les subdivisions du moyen terme douteux, une place à part est réservée par Dignāga au moyen terme « contraire et pourtant certain » (*viruddhāvyabhicārin*) (1). C'est le moyen antinomique, dont la certitude est contraire à une autre certitude, toutes deux également admises. On donne pour exemple d'un raisonnement basé sur un moyen terme de cette catégorie, la thèse soutenue par l'école des Vaiçeṣikas, qui maintenait que les idées générales (2) ont une existence réelle et universelle, indépendante des individus, « porteurs » de ces idées. « Les

texte des sūtras. Déjà la nécessité de scinder le sūtra III, I, 15 a été clairement entrevue par Candrakānta Tarkālaṁkara — voir son édition du Vaiçeṣika Darçana (Calcutta 1887) : 1) *aprasiddho 'napadeçaḥ* — définition du moyen défectueux, et 2) *asan saṁdigdhaç ca* — mention des deux classes de ce moyen terme. Dans le texte altéré ces deux sūtras sont réunis en un seul qui, selon l'interprétation de Praçastapāda, contient la mention des quatre termes défectueux qu'il s'est cru lui-même obligé d'établir. Même l'*anadhyavasita*, introduit par lui, s'y trouverait sous-entendu (*avaruddha*, *Praçast.* 300. 13). Il nous semble que l'auteur de cette altération ne peut être personne autre que Praçastapāda. Le soin même qu'il prend à démontrer la concordance de sa classification avec celle de Kaṇāda (*Praçast.* 204 24-26 et 239. 13), dont il a remanié le texte à cet effet, est significatif et trahit sa mauvaise foi. En usant de ce procédé, Praçastapāda introduit dans le texte de Kaṇāda un troisième terme, l'*aprasiddha* ; et il l'interprète comme renfermant, non point l'*asiddha*, ce qui serait plausible, mais le *viruddha* en même temps que l'*anadhyavasita*. Cf. *V. D.* III, 2. 15, *Praçast.* 204. 24-25, 239. 13, et Çrīdhara, 205. 1-9.

(1) Cf. *N. b. ṭ.* 84, 1 et suiv.

(2) *sāmānyam*.

idées générales, disent les adeptes de cette école, ont une existence universelle, — comme l'espace, — puisqu'on les rencontre en tous les points de l'univers où se trouvent des individus porteurs de ces idées, de même que l'espace se retrouve partout où se rencontrent des objets soumis à ses lois ». D'autre part, le témoignage de nos sens nous apprend que nulle part dans l'espace on ne rencontre d'idées générales en dehors des individus, porteurs de ces idées ; donc les idées générales n'ont point d'existence universelle. — Dans son manuel de logique, Dharmakīrti soumet cette thèse à un examen minutieux (1). En ce point, il se sépare de la doctrine du Maître. Obéissant à des considérations d'un ordre supérieur, il se refuse à voir dans le moyen antinomique un moyen terme et conclut à son exclusion.

En retraçant l'histoire des variations des logiciens sur le moyen terme antinomique, nous saisissons sur le vif l'influence qu'exerça sur l'enseignement logique des Vaiçeṣikas et des Naiyāyikas la doctrine bouddhique. Le moyen terme antinomique est établi par Dignāga, qui le classe parmi les termes douteux. D'après Praçastapāda, le moyen terme antinomique, que « d'autres » comptent parmi les moyens douteux, doit être exclu de cette classe. Selon les cas, tantôt il est une variété du moyen contraire, tantôt il doit être classé à part, comme moyen terme *anadhyavasita*, c'est à dire « nul », ou moyen terme dont on ne peut tirer aucune conclusion, juste, fausse ou douteuse.

Ce moyen « *nul* », Praçastapāda l'identifie avec un autre moyen terme défectueux, que Dignāga compte aussi

(1) Voyez *N. b.* 115. 9-19. Cf. *N. b. ṭ.* 85. 21-88, 7, traduction russe, pp. 168-172.

parmi les moyens douteux, le terme dit « trop exclusif » (*asādhāraṇa*) (1). Si, des trois conditions qui constituent le moyen terme valide, deux sont incertaines (2) ; si la présence du moyen terme dans les cas semblables, et son absence dans les cas dissemblables, sont également sujettes au doute, et que seule sa présence dans le sujet de la conclusion (« petit extrême ») soit avérée, le moyen terme est « nul », selon Praçastapāda, car on n'en peut tirer aucune conclusion. Il est douteux, trop exclusif, selon Dignāga et Dharmakīrti, parce que les deux conditions auxquelles il devrait satisfaire sont sujettes au doute. Prenons la thèse suivante, soutenue par les Naiyāyikas et les Vaiçeṣikas : « les corps vivants ont une âme, parce qu'ils sont doués de respiration et autres fonctions animales » (3). D'après Dharmakīrti, cette thèse est pareille à la suivante : « le son est éternel, parce qu'il résonne ». « La respiration et autres fonctions animales », dans le premier cas, et « la résonance » dans le second, ne se retrouvent nulle part, excepté dans le sujet de la conclu-

(1) Voyez Praçast. 239. 2 : *nanv ayam asādhāraṇa eva*. Cf. Çrīdhara 241. 13-242. 16.

(2) Inexistantes, selon Praçast. 239-11 : *asann eva*.

(3) Ce raisonnement est *kevalavyatirekin* selon Uddyotakara (125.5 et suiv.) et les Naiyāyikas modernes, *asādhāraṇānaikāntika* d'après les bouddhistes (*N. b. ṭ.* 79. 21 et les suiv.). Praçastapāda ne mentionne ni le *kevalānvayin*, ni le *kevalavyatirekin*, les tenant évidemment, avec les bouddhistes, pour des termes fautifs. Çrīdhara, néanmoins, pense que le *kevalānvayin* et le *kevalavyatirekin* sont implicitement admis par Praçastapāda (203. 15-204. 22). Quant au second exemple, la *N. b. ṭ.* (23. 6-7) considère la thèse comme un *asādhāraṇa*, de même que la première. C'est à l'*asādhāraṇa* que Praçastapāda donne le nom d'*anadhyavasita* (cf. Çrīdhara 214. 22). A la page 239. 14-22 Praçastāpāda discute, à ce qu'il paraît, sur un raisonnement qui aurait la forme suivante : *çabda guṇaḥ çrāvaṇatvāt*, ou bien *çabda itarebhyo bhidyate çrāvaṇatvāt*. Il s'oppose à ce que l'on regarde ce raisonnement comme douteux. Selon les modernes il est *kevalavyatirekin*.

sion, c'est à dire dans le corps vivant et dans le son. Ce moyen terme est « trop exclusif », trop étroit ; il est compté parmi les moyens douteux par Dharmakīrti, tandis que Praçastapāda le classe à part, comme moyen terme « nul » — *anadhyavasita* (1). C'est avec ce moyen « nul » que Praçastapāda identifie dans certains cas le moyen terme antinomique de Dignāga, notamment dans les cas où, entre deux raisonnements contraires, il n'y a pas de choix, parce qu'ils sont invalidés l'un par l'autre et que le raisonnement devient nul par le fait (2).

Il y a des cas pourtant où Praçastapāda se voit contraint de classer le moyen terme antinomique parmi les moyens contraires (3). Ce sont les cas qui, d'après Dignāga, constituent le domaine propre de ce terme, ceux qui ont trait aux questions métaphysiques (4). Au regard des Yogācāras tout raisonnement métaphysique, c'est à dire tout raisonnement qui n'est point basé sur l'examen

(1) M. Jacobi a remarqué que l'*anadhyavasita* se retrouve chez les bouddhistes parmi les termes douteux, dans l'*asādhāraṇa* (p. 483). Mais l'*anadhyavasita* renferme non seulement l'*asādhāraṇa*, mais encore une partie du *viruddhavyabhicārin* (Pr. 238. 23-239. 4) et Praçastapāda proteste contre l'opinion qui classe l'*asādhāraṇa* parmi les termes douteux. Il prend soin d'observer que l'*anadhyavasita* (= *asādhāraṇa*) doit être sous-entendu (*avaruddha*, 239. 13) dans l'*aprasiddha* en compagnie du *viruddha*, mais non dans le *saṁdigdha*, en compagnie des autres *saṁdigdhas*. Cette remarque est incontestablement dirigée contre les bouddhistes, qui classaient l'*asādhāraṇa* parmi les *saṁdigdhas* (= *anaikāntika*). Un adversaire de Praçastapāda, vraisemblablement bouddhiste, objecte là-dessus que Kaṇāda lui-même, dans les sūtras, 2. 2. 21-23, classait l'*asādhāraṇa* parmi les termes douteux ; sur quoi Praçastapāda propose une autre explication de ces sūtras (cf. *Praçast.* 250. 14-22 et Çrīdhara 245. 1-246. 13).

(2) Voyez *Praçast.* 238. 22-239. 4, cf. Çrīdhara 241. 13-242. 16.

(3) *Praçast.* 239. 4-10, cf. Çrīdhara 242. 16-244. 22.

(4) Cf. *N. b. ṭ.* 85. 7-10 : *āgamasya yo artho atīndriyaḥ, pratyakṣānumānābhyām aviṣayīkṛtaḥ.*

critique des faits réels, est forcément douteux, les questions métaphysiques formant un domaine fermé à notre entendement et où il nous est à tout jamais défendu de pénétrer. C'est même là la raison pour laquelle Dharmakīrti se croit tenu d'exclure le moyen terme antinomique de son système de logique, puisque le propre objet de la logique est, d'après lui, l'examen critique des faits réels (1). Pour Praçastapāda, au contraire, l'autorité du dogme l'emporte sur toute autre preuve. C'est pourquoi, lorsqu'un raisonnement se trouve réfuté par l'autorité du dogme (2), il range le moyen terme, sur lequel repose ce raisonnement, parmi les moyens « contraires ». Car, pour lui, « contraire au dogme » veut dire « contraire à la vérité » (3). Tandis que, pour le bouddhiste, tout dogme est sujet au doute en tant que dogme, ne pouvant être démontré.

Plus tard, nous retrouvons dans la logique du Nyāya et du Vaiçeṣika unifiés les deux dérivés du terme antinomi-

(1) *N. b.* 115.9 : *yathāvasthitavastusthitiṣu...* cf. *N. b. ṭ.* 85. 17 et suiv. Notons que l'opposition faite par Praçastapāda au terme *viruddhāvyabhicārin* a pour point de départ le même motif que celle de Dharmakīrti. L'antinomique est une source de doute, dit Dignāga ; pas même cela, riposte Dharmakīrti, il faut l'exclure parce qu'il est une impossibilité pure (*N. b.* 115. 3 : *anumānaviṣaye asambhavāt*. Et Praçastapāda de faire chorus : il est « nul ». Possible, mais « nul » — autant vaut dire impossible. Le *Nyāyavārt.* (171. 5-7) est du même avis.

(2) *āgamabādhita*, *Praçast.* 239. 9.

(3) En ceci encore Praçastapāda exprime une opinion qui rappelle le jugement prononcé par Dharmakīrti sur l'*iṣṭavighātakṛt*, que Dignāga admettait comme une variété distincte du terme contraire. L'*iṣṭavighātakṛt* est très proche du *viruddhāvyabhicārin* ; c'est un raisonnement contraire aux principes du raisonnant. Dharmakīrti n'admet pas que ce soit une variété distincte, puisqu'elle ne se distingue pas du moyen *contraire* ordinaire (*N. b.* 113. 17-114. 2). Un terme est contraire lorsqu'il est contraire aux principes admis par le raisonnant, telle est la définition de Gotama (I, 2, 6).

que. Le moyen terme, dit « réfuté » (*bādhita*), des modernes, n'est autre que le terme « contraire au dogme » (*āgamabādhita* = *viruddha*) de Praçastapāda ; et le terme dit « contrebalancé » (*satpratipakṣa*) doit son origine au terme « nul » (*anadhyavasita*), notamment à la partie de ce terme qui faisait corps avec le terme antinomique. Le terme « trop exclusif », qu'y avait adjoint Praçastapāda, est reporté par les modernes à sa place primitive, d'où Praçastapāda l'avait tiré, c'est à dire parmi les moyens douteux (1).

Il nous parait démontré que, dans cette question du moyen terme défectueux, l'action de Dignāga sur Praçastapāda est incontestable. La classification de Praçastapāda s'écarte de la classification de Dignāga en un point et Praçastapāda s'étend longuement sur les motifs qui l'ont déterminé à introduire ce changement. Nous constatons en cette occasion le procédé dont use Praçastapāda pour masquer son plagiat. Ayant attribué à Kaṇāda une théorie étrangère à celui-ci, il s'épuise en efforts inutiles pour rattacher cette théorie à la doctrine authentique de Kaṇāda (2).

(1) Ces deux classes, les Naiyāyikas ont cherché à les rattacher aux deux classes qui se trouvent mentionnées dans les sūtras primitifs de Gotama : *kālātīta* et *prakaraṇasama* ; à quoi ils ne réussissent que fort imparfaitement et d'une manière toute artificielle. Voyez Jacobi, p. 475 n. 2. Ils usent en cela du même procédé, employé déjà par Praçastapāda, pour rattacher la théorie empruntée aux bouddhistes aux sūtras primitifs de l'école. On peut donc représenter l'histoire du terme antinomique par le schéma suivant :

I Dignāga :	*viruddhāvyabhicārin*	
II Praçastapāda :	*anadhyavasita*	*viruddha*
III les modernes :	*satpratipakṣa*	*bādhita*
	(= *prakaraṇasama*)	(= *kālātīta*)

Voir, en appendice, la note B sur les diverses classifications du moyen terme défectueux.

(2) C'est sans doute pour affirmer son originalité et prouver qu'il ne

IV.

L'examen de la théorie bouddhique des thèses défectueuses et des exemples défectueux conduit au même résultat. Un raisonnement est fautif, d'après cette théorie, 1° quand la thèse est insoutenable en elle-même, c'est-à-dire quand elle se trouve réfutée d'avance par la preuve du contraire (1) ; 2° quand le moyen terme est défectueux (2) ; 3° quand les exemples, qui servent à prouver la validité du moyen terme, ne sont point valables, c'est à dire quand ils sont mal choisis (3).

Cette théorie, ainsi que l'énumération des trois sources du raisonnement fautif, nous la retrouvons chez Praçastapāda (4). Même dans le détail, notamment dans le classement des subdivisions de la thèse défectueuse, l'affinité des deux théories saute aux yeux.

D'autre part, ni les Naiyāyikas, ni les Vaiçeṣikas, à l'exception de Praçastapāda, ni plus tard les deux écoles réunies, n'admettent ni la thèse défectueuse, ni l'exemple défectueux.

Uddyotakara rejette toute classification de la thèse

doit rien aux bouddhistes que Praçastapāda substitue aux termes bouddhiques des termes qui lui sont propres. Comme le remarque Jacobi (p. 476), les notions de *pakṣa*, *pakṣadharmatā*, *vyāpti*, *anvaya*, *vyatireka*, ne lui sont pas étrangères ; mais il met tous ses soins à éviter de les nommer, parce que, ajouterons-nous, elles sont étrangères à Kaṇāda. Le *sādhya* a pour lui, comme pour les bouddhistes, la même signification que *pakṣa* (cf. Çrīdhara, 203. 10, *sādhyaṃ pakṣaparyāyaḥ*, *N. b.* 119. 13 : (*pakṣaḥ sādhyatvena iṣṭaḥ*). Le *viruddhāvyabhicārin*, dont il traite à deux reprises (238. 23 et 239. 6), il a soin de ne le point nommer.

(1) *N. b.* 111. 6 et suiv.

(2) *Ibid.* 111. 19 et suiv.

(3) *N. b. ṭ.* 116. 12 et suiv.

(4) *Praçast.* : thèses défectueuses : 234. 3 et suiv. ; moyens défectueux 238. 9 et suiv. ; exemples défectueux 247. 1 (= 116. 12 de *N. b. ṭ.* et suiv.)

défectueuse (1). Il affirme que toute faute dans le raisonnement provient nécessairement d'une défectuosité dans le moyen terme ; et que, si l'on admet l'existence de thèses défectueuses, rien n'empêche de rapporter l'insuffisance du moyen terme à l'insuffisance de la thèse : il n'y aurait donc point de moyen défectueux, il n'y aurait que des thèses défectueuses (2).

Vācaspatimiçra exprime la même opinion : si les thèses étaient justes ou fausses en elles-mêmes, il serait inutile d'avoir recours au moyen terme, ou raison logique, dans le raisonnement (3).

Vātsyāyana est d'avis que le sujet d'un raisonnement n'est jamais certain ou faux par avance ; il éveille le doute et ce doute est résolu par la raison logique ou moyen terme (4). La même opinion, à une époque plus tardive, est soutenue par l'école du Nyāya et du Vaiçeṣika unifiés, laquelle maintient que la thèse renferme un doute quant au résultat du raisonnement (*sādhya*) (5). Conformément à cette théorie, l'énumération des thèses et des exemples défectueux a, plus tard, tout à fait disparu de la logique indienne : elle n'est maintenue que chez les bouddhistes et dans Praçastapāda.

Quelle peut être la cause de cet accord entre Praçastapāda et les bouddhistes ? Ici encore on a cru voir (6) un emprunt effectué par les bouddhistes, sinon à Praçasta-

(1) *Nyāyavārt.* 116 14-120. 2.

(2) *N. vārt.* 118. 6 : *hetvādidoṣāṇām api pakṣadoṣatvaprasaṅgāt.*

(3) *Tātp.* 32. 2-3 : *na hy āgamavat pratijñāvacanaṁ niçcāyakaṁ hetuvacanādivaiyarthyāt.*

(4) *N. bhāsya* I, 1, 1 (p. 3 8-9) *nānupalabdhe na nirṇīte arthe nyāyaḥ pravartate, kiṁ tarhi saṁçayite.*

(5) *Tarkasaṁgraha,* § 49.

(6) H. Jacobi, p. 483.

pāda lui-même, du moins à l'un de ses successeurs. Mais, en réalité, ici encore Praçastapāda emprunte une théorie qui appartient en propre au système bouddhique. Vācaspatimiçra nous le dit clairement (1) : « Il n'y a que le bouddhiste qui connaisse des thèses et des exemples défectueux ». Il résulte des paroles de cet auteur que Praçastapāda emprunte aux bouddhistes jusqu'à une partie de sa définition même de la thèse (2). Dans l'énumération des subdivisions de la thèse défectueuse, selon son ordinaire, il ne fait que modifier légèrement la classification bouddhiste (3).

Donc ici, comme dans les cas que nous avons examinés précédemment, l'accord des deux théories est le résultat d'un emprunt de Praçastapāda à la théorie bouddhique.

V.

Sur un autre point encore un rapprochement s'impose entre la logique de Praçastapāda et celle des bouddhistes :

(1) Tātp. 239. 7 : *hetvābhāsadṛṣṭāntābhāsau jñātau bhadantena.* Il est digne de remarque que Vācaspatimiṣra semble ignorer que les Vaiçeṣikas eux-aussi, en la personne de Praçastapāda, admettaient les thèses et exemples défectueux

(2) Cf. *anirākṛtaḥ* (*N. b.* 110. 13) = *avirodhī* (*Praçast.* 233. 25). Ces quatre syllabes ([*a*]*nirākṛtaḥ*) constituent la seconde moitié d'une kārikā de Dignāga, cf. *N. vārt.* 119. 18 : *uttarakārikārdho na vaktavyaḥ* et *Tātp.* p. 184. 11 (*bhadantena praṇītam*) et 186. 14-16 A cette dernière place, il faut lire selon toute probabilité Vasubandhu au lieu de Subandhu. Vācaspatimiçra aurait voulu dire par là que les quatre syllabes, ajoutées par Dignāga (*a*)*nirākṛta*) sont inutiles, ce qu'avaient reconnu les bouddhistes eux-mêmes. Il s'ensuivrait donc que Vasubandhu aurait donné de la thèse la définition suivante : *pakṣo yaḥ sādhayitum iṣṭaḥ.*

(3) *abhyupagatasvaçāstravirodhin* (*Praçast.* 230. 7) à la place de *pratītinirākṛta* (*N. b* 111. 10) ; ce dernier terme aussi semble être une substitution de Dharmakīrti pour le *prasiddhiviruddha* de Dignāga, cf. *N. vārtika* 117. 9 et suiv.

à savoir la distinction entre le raisonnement « pour soi » et le raisonnement « pour autrui ». Cette distinction se retrouve dans toutes les écoles modernes ; mais elle est absente des traités anciens (Gotama, Kaṇāda) comme de tous ceux qui se conforment à leur doctrine (Uddyotakara, Vācaspatimiçra). Après ce que nous avons dit des rapports entre la logique de Dignāga et celle de Praçastapāda, on ne saurait douter qu'ici encore c'est Praçastapāda qui emprunte. Nous possédons d'ailleurs un témoignage direct de Dharmottara (1), qui nous apprend que la division du raisonnement « a été établie par Dignāga » ; et il ajoute qu'elle repose sur la théorie de Dignāga concernant le rôle qui appartient à la parole dans notre savoir (2). Praçastapāda, comme toujours, modifie légèrement les termes pour masquer son emprunt (3).

Presque tous les systèmes indiens de philosophie comptent au nombre des sources de notre savoir (*pramāṇa*), « la parole » (*çabda*, *āgama*). On entend par là toute assertion faite par un homme digne de foi, ou bien l'enseignement d'un Maître, et surtout les « Écritures » (4). Les écoles qui admettent la révélation comme source de certitude en matière surnaturelle, y attachent une importance particulière (5).

Cette source de notre savoir, les bouddhistes ne l'ac-

(1) *N. b. ṭ.* p. 47, 1-2 : *ācārya* = Dignāga.

(2) *Ibid.*, 46. 12 : *aupacārikaṁ vacanam anumānam* ; cf. trad. russe, p. 242-243.

(3) *Praçast.* 206. 8 : *svaniçcitārtham* au lieu de *svārtham*.

(4) Voir *N. D.* I, 1. 7-8.

(5) Cf. *Vedāntapāribhāṣā* (éd. Kauleçvarasiṃha, 360. 10-11, 366. 7-8) : *tatra laukikavākyānāṁ mānāntarāvagatārthānuvādakatvam, vede tu vākyārthasyāpūrvakatayānanuvādakatvam .... ata eva vedāntavākyānām brahmaṇi pramāṇyam....* cf. *Tarkasaṃgraha* § 62 : *vaidikam (vākyam) īçvaroktatvāt sarvam eva pramāṇam.*

ceptent point en tant que source indépendante. Comme nous en avons déjà fait la remarque, l'enseignement dogmatique, qui, en dehors de l'expérience, traite des questions métaphysiques, est considéré par l'école critique des Yogācāras comme une source de doute et non de savoir. Par conséquent, ni la parole ayant force d'autorité d'un Maître, ni la parole révélée ne nous donnent aucune certitude, quand elles veulent étendre notre savoir au delà des faits positifs de l'expérience ; puisque c'est uniquement l'examen critique des faits (subjectivement) réels qui nous apprend le vrai, le réel.

S'il est pourtant juste de dire que nous apprenons souvent le vrai par l'intermédiaire de la parole, ce n'est point qu'elle soit une source indépendante de vérité, mais uniquement parce qu'elle exprime les vérités acquises. Ces vérités proviennent des deux sources de notre savoir : l'observation et le raisonnement (*pratyakṣa*, *anumāna*).

Ainsi, quand nous apprenons par l'intermédiaire de la parole, ou bien quand nous communiquons à un autre par la même voie, une vérité (reconnue telle d'après l'expérience), la parole, dans ces deux cas, devient une « conséquence » de ce qui est vrai en soi (en fait) (1). Et lorsque, entendant une parole vraie, nous apprenons un fait certain, c'est une conclusion que nous tirons. De même qu'en voyant la fumée nous concluons à la présence du feu, bien qu'invisible ; de même d'une parole vraie nous concluons au fait certain, qui en est cause. Ainsi donc toute parole est une conclusion causale, parce que la vérité, le fait certain qu'elle exprime, est une cause :

(1) *N. b. ṭ.*, 64, 6-7 : *bāhyavastunāntarīyakaṁ çabdam ...., bāhyārthakāryāc chabdāt......*

la parole vraie est une conséquence de cette cause, de ce fait réel (1).

Il est donc acquis que la parole, en tant que nous y puisons une vérité, n'est que « conséquence », et non point source indépendante de notre savoir. C'est par pure métaphore que nous désignons le syllogisme comme source de certitude, puisque ce ne sont point les paroles, mais leur cause, — à savoir les faits réels qu'elles expriment, — qui sont la source du savoir.

En vertu de cette considération, Dignāga, qui ne reconnait que deux sources à notre savoir, a admis dans son système l'examen du « raisonnement pour autrui », ou « syllogisme », qui n'est que l'expression verbale du raisonnement.

D'autre part, la théorie du « raisonnement pour autrui » est dépouillée de sa signification dans le système de Praçastapāda, parce que celui-ci reconnait la parole empreinte d'autorité du Maitre (*çāstra*, *āgama*) pour source de notre savoir ; il la tient même comme supérieure à toute autre ; en sorte que, s'il y a contradiction, toute autre preuve est invalidée par le témoignage direct du Maitre, ou bien par celui du dogme accepté avant examen (2).

Comme tant d'autres parmi les innovations introduites par Praçastapāda, la distinction des deux raisonnements « pour soi », « pour autrui », a fait fortune auprès des Naiyāyikas et des Vaiçeṣikas. Les deux écoles unifiées l'ont acceptée et incorporée dans leur logique et, jusqu'à nos jours, elle est demeurée universellement admise par

(1) V. *N. b. ṭ.*, 64. 8 : *kāryaliṅgajam anumānaṁ pramāṇaṁ çābdam*. Cf. le passage entier 63. 15-65. 5.

(2) Voir ci-dessus, p. 159, n. 4.

toutes les écoles de l'Inde. Ces écoles ont néanmoins, par pur esprit de conservation, gardé la parole au nombre des sources indépendantes de notre savoir, en sorte que la théorie bouddhique perd entre leurs mains sa signification et sa raison d'être (1).

VI.

Dans les pages qui précèdent nous croyons avoir établi que les points de contact entre Praçastapāda et Dignāga ne se peuvent expliquer qu'en admettant la priorité de Dignāga. Une circonstance vient à l'appui de cette supposition. Dignāga est célèbre par la définition qu'il a donnée de la « perception par les sens » (*pratyakṣa*) en tant que source de notre savoir. Il la définit comme génériquement distincte de notre faculté d'imagination (2). Il semble admettre que l'intuition (3) et l'imagination (4) doivent nécessairement concourir à la formation de chaque idée (5). C'est pourquoi l'intuition, quoique facteur indépendant, constitutif de notre savoir, ne peut néanmoins arriver à former une idée qu'avec le concours de l'imagination (6).

(1) Il est vrai que Kaṇāda ne compte pas, lui non plus, le *çabda* pour un *pramāṇa* indépendant. Mais on ne peut, sans forcer le sens, interpréter les sūtras IV, 2. 1-2, comme impliquant la théorie des deux *anumānas*, d'autant plus que l'argumentation de Praçastapāda rappelle l'argumentation bouddhique : le *çabda* est un *anumāna* (*kāryānumāna*), voyez p. 213. 11-15. Praçastapāda a aussi identifié le *parārthānumāna* avec le *pañcāvayava* de Gotama, que celui-ci comptait parmi les *padārthas* et non parmi les *pramāṇas*, et cette identification a été adoptée par toutes les écoles postérieures.

(2) *kalpanāpoḍha*.

(3) *pratyakṣa*.

(4) *kalpanā* = *utprekṣā* cf. *N. b. ṭ.* p. 20. 9.

(5) V. *Manuel de Logique*, trad. russe, p. 119 et suiv. (notes 97-112).

(6) *vikalpena anugamyate*, cf. *N. b. ṭ.*, 4. 5 et 14. 15.

Toute perception dont nous prenons conscience, est le produit d'une synthèse d'impressions momentanées, réunies en un seul faisceau (1) par notre faculté d'imagination. Donc la perception, en tant qu'elle est la source d'une idée (ou image représentative), n'est produite qu'avec le concours de l'imagination ; mais la perception par les sens est en elle-même une source génériquement distincte de l'imagination (2). — Définition rendue célèbre par les polémiques qu'elle a soulevées.

Cette théorie de Dignāga ne fut adoptée en son entièreté par aucune des écoles philosophiques de l'Inde, mais elle ne resta point sans influence sur le développement ultérieur de la logique indienne. Nous y trouvons établie plus tard une distinction entre la perception « à laquelle a concouru l'imagination (3) », et l'intuition pure (4). Praçastapāda mentionne et combat la définition de la perception, donnée par Dignāga, mais sans en nommer l'auteur (5). Pourtant, nous savons, par le témoignage direct de Vācaspatimiçra (6), que l'auteur de cette théorie si caractéristique de la tendance critique de la philosophie bouddhique, n'est autre que Dignāga. Ceci est une preuve

(1) *kṣayasantāna*. — *N. b. ṭ.* 16. 2-4.

(2) Cf. la doctrine toute pareille de Kant sur la synthèse des perceptions qui concourent à la formation de l'image représentative. Comparez surtout ces paroles : « Il n'est venu jusqu'à présent à l'esprit d'aucun psychologue que l'imagination est un facteur nécessaire de la perception » (*Kr. d. r. V.*, A', note à la page 120) Kant n'aurait pu parler ainsi s'il avait eu connaissance du criticisme bouddhique.

(3) *savikalpakapratyakṣa*

(4) *nirvikalpaka*.

(5) Cf. Praçastap. p. 187. 13 et suiv. ; de même *Nyāyakandalī*, 190. 5 et suiv. Çrīdhara mentionne la seconde partie de la définition bouddhique de la perception (*abhrāntam*), donnée par Dharmakīrti, et qu'on ne trouve point dans Dignāga, cf. *Nyāyavārt.* p. 45. 5.

(6) Cf. *Tātp.* p. 102. 1 et suiv.

incontestable que Praçastapāda a connu les écrits de Dignāga, soit qu'il vienne après lui, soit qu'il ait été son contemporain.

VII.

Nous ferons encore remarquer que la doctrine de Gotama et de Kaṇāda, fondateurs de l'école des Naiyāyikas et des Vaiçeṣikas, est énoncée en une série de sūtras, d'aphorismes détachés, et non exposée systématiquement. Pourtant, à une époque plus avancée, des écrivains de l'école des Naiyāyikas renoncent à la forme traditionnelle et exposent leurs théories dans des traités systématiques. Cette transformation n'est-elle pas due à l'influence des écrivains bouddhistes ? Ainsi le traité de Dignāga, le Pramāṇasamuccaya est un exposé systématique, qui ne suit point l'ordre des sūtras de Gotama. Le traité de Praçastapāda est le premier de l'école des Vaiçeṣikas qui présente un exposé systématique (*saṃgraha*) des théories de l'auteur. A son exemple, Udayana-ācārya et tous les écrivains des Naiyāyikas et des Vaiçeṣikas qui viennent après lui, adoptent la forme de l'exposé systématique. C'est à ce moment que s'accomplit la fusion des deux écoles. — Praçastapāda a subi en tant de points l'influence des théoriciens du Bouddhisme, qu'on ne saurait douter qu'il n'ait, encore une fois, imité leur exemple en adoptant la forme du traité systématique.

De ce qui précède nous tirons la conclusion que c'est bien Dignāga qui est le créateur de la logique et de la théorie de la connaissance bouddhiques. Praçastapāda a subi son influence et modifié en conséquence la doctrine des Vaiçeṣikas. Les modifications introduites par Praças-

tapāda, en conformité avec la théorie bouddhique, dans le système des Vaiçeṣikas, se sont maintenues pour la plupart dans leur logique jusqu'à la fusion des deux écoles des Naiyāyikas et des Vaiçeṣikas. C'est ainsi que l'école des Naiyāyikas, dont les docteurs avaient autrefois combattu avec acharnement la doctrine bouddhique, se vit amenée à subir l'influence de cette même doctrine. Par l'intermédiaire du Nyāya et Vaiçeṣika unifiés, les bouddhistes influent indirectement la théorie de la connaissance de toutes les écoles indiennes de philosophie.

APPENDICE.

A.

Note sur l'apoha.

Il est reconnu que les bouddhistes possèdent sur la signification de la parole une théorie qui leur est propre. En quoi consiste cette théorie ? C'est ce que jusqu'à présent on n'est point parvenu à élucider. La signification de la parole, disent les bouddhistes, est toute de négation. Le mot ne désigne rien, si ce n'est une négation. Le mot « cruche », par exemple, dénote que l'objet en question n'est point « une toile », ni tel autre objet, n'est point une « non-cruche ». Mais ce mot ne contient aucune affirmation positive, qualificative de l'objet « cruche ». C'est ainsi que Athalye résume cette théorie (1). Qu'entend-on dire en affirmant que le mot, à proprement parler, ne signifie rien autre qu'une négation ? Nous croyons pouvoir proposer l'explication suivante : il est facile de

(1) *Tarkasaṅgraha*, p. 341.

reconnaitre que le sens de chaque proposition change du tout au tout, selon que l'accent tombe sur tel ou tel membre de phrase. Prenons la proposition : « offre des rafraichissements à Devadatta » (1). Si vous mettez l'accent sur « rafraichissement », c'est que vous voulez dire qu'on offre à Devadatta des rafraichissements et *non autre chose.* Si vous accentuez « Devadatta », le sens change et vous aurez indiqué, qu'on offre des rafraichissements à Devadatta et *non à une autre personne.* Ainsi, dans le premier cas, le mot « rafraichissement » veut dire *pas autre chose*, et, dans le second cas, le mot « Devadatta », *personne d'autre.* Se conformant à cette loi, les écrivains bouddhistes se servent de la particule *eva* pour indiquer le mot sur lequel tombe l'accent logique d'une proposition. Aussi c'est la coutume de ces écrivains d'indiquer ordinairement avec une louable précision non seulement tout ce qui est affirmé par tel terme, mais encore tout ce qui est exclu par lui. De la sorte, on arrive à définir avec une parfaite clarté tout ce qu'on entend affirmer. Il serait donc plus juste de désigner cette théorie, dite du *sens négatif* de la parole (*apoha*), comme théorie du *sens relatif*, ce qui serait parfaitement d'accord avec la théorie bouddhique de la connaissance, théorie qui proclame la relativité de notre savoir, le considérant, non comme la connaissance de la chose en soi, mais uniquement comme la connaissance des relations que nous constatons ; — théorie parfaitement d'accord avec les vues de Kant, qui maintient que tout notre savoir est purement relatif (2). Cette conception de la connaissance, les bouddhistes la transposent et l'appliquent à la parole qui en est l'expression,

(1) Voir *Nyāyavārt.* p. 59. 2, 115. 10, 133. 18.
(2) Cf. *K. d. r. V.* A², p. 43 et les suiv.

par opposition surtout à leurs adversaires, les théoriciens de la Mīmāṁsā. Le système de la Mīmāṁsā admet qu'en toute parole il existe une force propre, qui communique aux objets réels la forme sous laquelle nous les imaginons (1).

B.

Le moyen terme défectueux.

L'histoire des classifications du moyen terme (*liṅga*, *hetu*) défectueux en général peut être représentée par le tableau suivant :

I Gotama (*N. D.* 1, 2, 4-9 :

1) *savyabhicāra* (alias *saṁdigdha*)
2) *viruddha*

(1) Dans la formule qui établit les trois conditions du moyen terme, nous retrouvons le mode d'expression particulier aux bouddhistes. Cette formule est de Dignāga, nous en avons la preuve dans les attaques d'Uddyotakara (cf. *Nyāyavārt.* 58. 21 et suiv.). Praçastapāda adopte cette théorie et jusqu'à la formule même de Dignāga (200. 20 : *nāsty eva*) Vācaspatimiçra constate que la théorie de l'*apoha* a influencé la formule des trois conditions, v. *Tātp.* 120. 14 et suiv. Il semblerait que sur cette question il y eut divergence d'opinion entre Dignāga et Dharmakirti. Ce dernier soutint qu'on ne peut rapporter une seule particule *eva* (un seul *avadhāraṇa*) à deux mots à la fois. La formule de Dignāga était : *anumeya 'tha tattulye sadbhāvo* (a) = *anumeye sapakṣe ca sattvam eva*, tandis que Dharmakīrti s'exprime comme il suit : *anumeye sattvam eva, sapakṣa eva sattvam* (*N. b.* 104 3-4). Vācaspatimiçra conclut l'explication de ce point par les paroles suivantes (*Tātp.* 129. 26-27) : *tasmāt samuccīyamānāvadhāraṇābhidhānaṃ kīrteḥ svātantryeṇa tac cāyuktam iti kṛtaṃ vistareṇa* = (textuellement) « c'est pourquoi (Dignāga a employé) une expression (renfermant) un accent collectif (sur deux mots) et par l'opinion indépendante de [Dharma]kīrti il est traité longuement que ceci est faux. »

(a) *N. Vārt.* 58, 2-3. La formule complète indique la troisième condition : *nāstitā 'satity anumānam.*

3) *prakaraṇasama*
4) *sādhyasama*
5) *kālātīta*

II. Kaṇāda (*V. D.* III, 1, 15-17) :

1) *asan*
2) *saṃdigdha*

III. Le même, selon le texte altéré par Praçastapāda :

1) *aprasiddha* (= *viruddha* + *anadhyavasita*, cf. *Praçast.* 239. 13 et Çrīdhara 205. 2-3).
2) *asan* (= *asiddha*, cf. Çrīdhara, 205. 3)
3) *saṁdigdha* (alias *savyabhicāra*, *anaikāntika*)

IV. Dignāga, dont le système est reproduit dans le *Nyāyabindu* 111. 19-115. 1 :

1) *asiddha*, avec ses subdivisions (*N. B.* 111. 20-112. 13)
2) *viruddha* incl. *iṣṭavighātakṛt* (*N. B.* 113. 12-114. 2)
3) *anaikāntika* (= *saṁdigdha* *N. B.* 112. 13-113. 13, inclus *asādhāraṇa*, *N. B.* 114. 2-19, cf. *N. B. ṭ.* 79. 21, et *viruddhāvyabhicārin*, *N. B.* 115. 1-19).

Dharmakīrti reproduit cette classification avec élimination du *viruddhavyabhicārin* (*N. B.* 115. 1-19) et de *l'iṣṭavighātakṛt* (*N. B.* 113. 17-114. 2).

V. Praçastapāda (238. 9-239).

1) *asiddha*, avec des subdivisions empruntées à IV (238. 10-17), cf. l'*asiddha* de VI
2) *viruddha*, renfermant une partie du

viruddhavyabhicarin = *bādhita* = ? *iṣṭa-vighātakṛt* (238. 17-20 et 239. 4-10).

3) *saṁdigdha*, exclusion faite de l'*asādhāraṇa* (239. 10-13) et du *viruddhāvyabhicārin* (238. 23-239. 10, cf. Çrīdhara 241. 13-244. 22).

4) *anadhyavasita* = *asādhāraṇa*, inclus l'autre partie du *viruddhāvyabhicārin* (238. 23-239. 4 et 239. 10-13).

VI. Nyāya-Vaiçeṣika unifié :

1) *asiddha*, qu'on identifie avec le *sādhya-sama* de Gotama (I, 2, 8, déjà dans le *Nyāyavārt.* p. 177. 1), mais les subdivisions en remontent à l'*asiddha* de Dignāga :

a) *āçrayāsiddha* = *anumeyāsiddha* chez Praçastapāda (238. 16-17 cf. Çrīdhara 240. 15) = *dharmyasiddha*, *N. B.* 112. 11.

b) *svarūpāsiddha* = *tadbhāvāsiddha* chez Praçastapāda (238. 14-16 cf. Çrīdhara 240. 12) = *saṁdigdhā-siddhaḥ*, *N. B.* 112. 8

c) *vyāpyatvāsiddha*, remonte probablement à la première variété de l'*asiddha* de Dignāga, dans lequel la première condition du moyen valide n'est pas avérée, et par conséquent la *vyāpti* est *asiddha* ; cette variété elle-même a trois subdivisions chez Dharmakīrti [*N. B.* 112.

2-7), subdivisions que Praçastapāda ne compte que pour deux (238. 12-14), — distinction dont on a cessé de tenir compte plus tard.

2) *savyabhicāra* = *saṁdigdha*, dont les deux divisions *ṣādhāraṇa* et *asādhāraṇa* remontent à Dignāga

3) *viruddha*, séparé du *bādhita*, auquel Praçastapāda l'avait réuni (239. 9). Le *viruddha* de Gotama (I, 2, 6) est plutôt un *bādhita*, ou un *iṣṭavighātakṛt* (voyez la note 3 p. 30)

4) *bādhita* = *viruddha* chez Praçast. (239. 4-10) = *viruddhāvyabhicārin* de Dignāga (cf. Çrīdhara 241. 13-242. 16 = ? *prakaraṇasama* de Gotama (I, 2, 7).

Comme corollaire des 5 classes du moyen défectueux, les modernes (*Tarkabhāṣā*, *Tarkakaumudī*, *Tarkāmṛta*, cf. Athalye, *Tarkasaṁgraha*, p. 295) établissent 5 conditions au lieu de 3 du terme valide ; les 4e et 5e conditions correspondent aux moyens *bādhita* et *satpratipakṣa*. Il est évident, que cette addition doit son origine au désir de conserver entre le nombre des conditions et le nombre des moyens défectueux, le parallélisme qui a été introduit par les bouddhistes.

C.

M. Th. de Stcherbatskoï me conseille de signaler ici, en manière de post-scriptum, un passage du *Pramāṇasamuccaya* sur lequel j'avais attiré son attention. — L. V. P.

Dignāga cite dans son *Pramāṇasamuccaya* (Tandjour, Mdo XCV, fol. 1-13 a) des textes empruntés au « Vaiçeṣikasūtra ».

Bye-brag-pa-rnams-kyi mdo-las . bdag daṅ dbaṅ-po daṅ yid daṅ | don-du phrad-pa-las gaṅ grub-pa de gzhan yin-no zhes zer-ro.

Spyi dan khyad-par-la bltos-pa daṅ | rdzas daṅ yon-tan daṅ las-la bltos-pa ni mṅon-sum-mo zhes sbyor-mi-bya ste.

La première citation = V. D. III. 1. 18 : *ātmendriyārthasaṁnikarṣād yan niṣpadyate tad anyat*. Le texte tibétain comporte une variante : *ātma-indriya-manaḥ* (= yid) *-artha* ... ; mais il faut observer que les mots « yid daṅ » ne sont pas reproduits dans le commentaire (ibid. fol. 19 a 5), œuvre de Dignāga lui-même. Le commentaire indique des variantes : « *indriyārthasaṁnikarṣād* », « *ātmamanaḥsaṁnikarṣād* (1). — Il fournit la définition suivante, qui rappelle les expressions de Praçastapāda : bzhi-po phrad-pa-las skyes-pai çes-pa daṅ | gtan-la-hbebs-pa-las skyes-pa mthsuṅs-pa ma yin te | gtan-la hbebs-pa ni brtag-pa sṅon-du-hgro-ba yin-pai-phyir-la | mṅonsum ni yul-la lta-ba-tsam yin-pai-phyir-ro = *catuṣṭayasaṁnikarṣād utpannaṁ jñānaṁ viniçcayāc cotpannam asame, viniçcayasya parīkṣāpūrvaṁgamatvāt pratyakṣasya ca viṣayālocanamātratvāt*. — Cf. Praç. 186. 16, 187. 18.

Le deuxième passage parait devoir être traduit : *sāmānyaviçeṣāpekṣaṁ dravyaguṇakarmāpekṣaṁ ca pratyakṣam iti na prayoktavyam*, — ce qui coïncide avec Praç. 186. 16 *sāmānyaviçeṣadravyaguṇakarmaviçeṣaṇāpekṣād ātmamanaḥsaṁnikarṣāt pratyakṣam utpadyate*. — Le commentaire justifie la sentence *iti na prayoktavyam* = « cette exégèse est mauvaise », dans les termes suivants : gaṅ-gi-phyir dbaṅ-po daṅ yul-du phrad-pa-las skyes-pa ni = *yasmād indriyaviṣayasaṁnikarṣād utpannam*.

---

(1) gzhan-dag ni gtso-bo yin-pai-phyir bdag daṅ yid-du phrad-pa thsad-mao zhes zer-ro = *apare pradhānatvād ātmamanaḥsaṁnikarṣaḥ pramāṇam iti*.

HISTOIRE DE KHODÂDÂD,

FILS DE NAUROÛZ-CHÂH, ET DE SES FRÈRES. (1)

TRADUIT DU PERSAN PAR M. AUG. BRICTEUX.

Les conteurs, les narrateurs, les chroniqueurs et les perroquets croqueurs de sucre au doux langage rapportent l'histoire suivante :

(1) On sait que le conte de Khodâdâd, que donne la collection de Galland, ne figure pas dans les manuscrits des Mille et une nuits. Traduit par Pétis de la Croix, il a été subrepticement introduit dans cette collection par l'éditeur, à l'insu de Galland et de Pétis. (V. Chauvin, Bibliographie des ouvrages arabes, t. VI, p. 71). L'original, qui était resté inconnu jusqu'à ce jour, a été signalé pour la première fois par la Bibliographie (p. 69) C'est cet original que M. Bricteux, chargé du cours de persan à l'Université de Liége et actuellement en mission scientifique en Perse, a bien voulu traduire pour le *Muséon*.

Le manuscrit persan qui le contient appartient à la Bibliothèque de Berlin, qui l'a gracieusement mis à la disposition de M. Bricteux. (Catalogue, tome IV, p. 988, nº 1031, Minutoli 8.) C'est une collection de contes, qui ne manque pas d'intérêt ; nous comptons en publier encore un et donner le résumé du reste. Le manuscrit a été achevé le 17 janvier 1830 ; il est donc très récent, mais reproduit certainement un original beaucoup plus ancien. En tout cas, on remarquera que le conte de Khodâdâd, tel qu'il le donne, est bien plus simple que la version de Pétis de la Croix.

On y retrouve d'ailleurs plus d'un des éléments dont usent ou abusent les conteurs orientaux : l'arbre qui reverdit (Bibliog. arabe, V, p. 51 et 294) ; la conception merveilleuse (p. 43 et 294) ; la voix du sang (p. 13) ; le travestissement de la jeune fille (p. 96 et 295) ; la construction d'une hôtellerie afin d'attirer beaucoup de gens et d'obtenir ainsi des nouvelles d'une personne qui a disparu (p. 90 et 295) ; la guérison miraculeuse d'un mutilé (p. 139), etc.

VICTOR CHAUVIN.

Dans les états du Machriq (1) il y avait une fois un roi du nom de Nauroùz, monarque puissant et absolu. Il avait cent femmes et aucune d'elles ne lui avait donné d'enfant. Le roi de Khazân — c'était le nom de la ville — était nuit et jour tourmenté par la pensée d'avoir une postérité. « Qui donc sera mon successeur ? » se disait-il. « Qui continuera ma dynastie ? ». Enfin, il se décida à ouvrir les portes de ses trésors et fit aux pauvres, aux derviches et aux indigents de grandes largesses. Et cette nuit même, le roi put goûter les douceurs du sommeil et eut un songe. Un être lumineux lui apparut et lui dit : « O roi, tel est l'ordre de Dieu : il y a dans ton jardin un arbre desséché depuis trois ans. Or il vient de reverdir par la puissance divine et a produit cent et un fruits. Le matin, dès que tu seras levé, va chercher ces fruits, manges-en un toi-même et distribue les cent autres à tes femmes et, par la grâce de Dieu, leur sein sera fécondé. »

Rempli de joie par ce songe, le roi s'éveilla à l'instant, fit une ablution et deux prosternations, puis manda ses femmes à qui il ordonna de réciter également deux prières propitiatoires, et leur raconta sa vision. Il fit venir alors les jardiniers et leur parla en ces termes : « Vous savez qu'un tel arbre était desséché. Il a retrouvé sa fécondité et a donné cent et un fruits. Allez les cueillir, apportez-les moi, et que pas un seul ne se perde sans quoi je vous châtierai d'importance. Par contre, si vous vous acquittez bien de votre besogne, vous serez récompensés comme il sied. » Les jardiniers s'en furent donc et trouvèrent l'arbre comme le roi l'avait décrit. Ils s'en émerveillèrent grandement et adressèrent à Dieu des actions de grâces. Après quoi ils cueillirent les fruits, les mirent dans un plat et

(1) = de l'Orient.

l'apportèrent au roi. Le monarque en mangea un, et ses épouses l'imitèrent. Or ce jour et cette nuit même, par la vertu de ces fruits miraculeux ou plutôt par la puissance divine, le roi eut commerce avec ses femmes et toutes devinrent enceintes.

Or Nauroûz avait une favorite du nom de Fîroûzé (1) d'une beauté et d'une grâce nonpareilles. Aussi la préférait-il à toutes les autres. Cette jeune femme refusa par pudeur d'avouer son état, et les autres femmes rapportèrent le fait à leur époux et maître. Il la fit venir et eut beau l'interroger, la charmante créature garda pudiquement le silence. Le roi fut grandement désappointé, il fut bientôt accablé par le souci et la mélancolie, et voulut la mettre à mort. Par bonheur, il avait un vizir d'une grande sagesse qui, informé de ce funeste projet, se présenta devant son souverain, et lui dit après s'être incliné : « O grand roi, la nouvelle que je viens d'apprendre ne laisse pas de m'étonner. » — « Mais comment se fait-il, » répliqua le roi, « que toutes mes autres femmes sont enceintes, et que seule, elle ne me donne pas l'espoir d'une progéniture ? Est-ce que peut-être elle se refuserait à me donner un enfant ? » — « Sire », repartit le sage vizir, « vous connaissez les ruses des femmes. Il arrive d'ailleurs que, tant que l'enfant n'a pas atteint son sixième mois, la mère elle-même ignore son état. Envoyez Fîroûzé chez votre cousin, et quand les signes de la grossesse se manifesteront chez elle, qu'on la renvoie. Si elle reste stérile, agissez comme bon vous semblera. » — « Soit », aquiesça le roi.

Il possédait une province très florissante du nom de Sâmra, et le dit cousin en était gouverneur. Le roi remit

(1) Littéralement « Turquoise ».

Firoûzé avec une somme d'argent à un homme de confiance et l'envoya à la ville de Sâmra. Aussitôt arrivée, le gouverneur l'envoya au harem, la choya comme si ç'eût été sa propre tante et la combla nuit et jour d'égards. Bref, six mois se passèrent, la jeune femme constata qu'elle portait un être dans son sein, puis enfin, quand neuf mois, neuf jours, neuf heures et neuf minutes se furent écoulés, elle mit au monde un fils beau comme la lune du quatorze du mois (1).

A cette nouvelle, l'émir de Sâmra entra dans une grande joie. Il envoya sur l'heure à son royal cousin une lettre dont la teneur était la suivante : « Tel jour et à telle heure Dieu — il est grand ! — t'a gratifié d'un fils, mettant ainsi Firoûzé au comble de ses vœux. » Après la lecture de cette missive, le souverain répondit : « Dieu — il est grand ! — m'a déjà donné quatre-vingt-dix-neuf fils. Garde quelque temps encore celui-là avec sa mère. Quand je t'écrirai, tu me les enverras. » Cette marque de confiance remplit de satisfaction l'émir de Sâmra. Il fit confier le nouveau-né aux nourrices, et, quand il fut en âge, il lui donna un précepteur. Ses études littéraires durèrent trois ans, et il fut vite au courant de toutes les sciences ; après quoi on lui fit enseigner le jeu de polo (2) et l'art de manier la lance avec toute la perfection indispensable dans l'art de la guerre. Quand Khodâdâd (3) — tel était le nom de cet enfant modèle — eut atteint l'âge de quatorze ans, c'était un charmant adolescent à la barbe naissante,

(1) La pleine lune. Un visage bien arrondi est pour les Persans l'idéal de la beauté. De là cette comparaison si fréquente.

(2) En faveur en Perse depuis un temps immémorial. Il en est fait souvent mention dans le « Livre des Rois. »

(3) Khodâdâd = littéralement : « Dieu l'a donné. » C'est l'inverse de Dieudonné = « donné à Dieu. »

bien proportionné, d'une beauté parfaite, si bien que c'était merveille de le voir.

Un jour, il alla trouver sa mère et lui dit : « Mère, ne sait-on donc pas qui est mon père ? ». Firoûzé répondit : « Mon enfant, tu es le fils du roi de Khazân, qu'on appelle Nauroûz-Châh ». — « Et pourquoi donc nous a-t-il exilés dans cet endroit ? » Sa mère lui raconta son origine et son histoire. « L'émir », dit-elle, « est le cousin de ton père. » — « O mère, je suis tourmenté du désir de voir mon père. Il faut que j'aille le trouver. » — « Patiente encore, mon enfant, jusqu'à ce que lui-même te mande à sa cour. » Bref, Khodâdâd alla prendre un cheval à l'écurie, s'arma de pied en cap et sortit de la ville comme pour aller à la chasse ; monté sur un coursier aux sabots durs comme le diamant, il se dirigea vers la ville de Khazân, se présenta au roi, s'inclina devant lui, le loua et lui rendit hommage. Quand les regards de Nauroûz tombèrent sur le jeune homme, l'amour paternel agit en lui à son insu. « D'où viens-tu, » dit-il, « ô jeune homme ? » — Khodâdâd lui déclara qu'il ne connaissait pas son père. Quoi qu'il en soit, le roi le prit à son service, et Khodâdâd se distingua tellement qu'en peu de temps il devint le favori de Nauroûz. Le roi finit même par lui confier les clefs du trésor et en fit son héritier présomptif. Quant aux quatre-vingt-dix-neuf autres fils, ils devinrent les subordonnés de Khodâdâd, à qui les grands de la cour et les hauts dignitaires allaient chaque jour présenter leurs respects.

(Le narrateur continue ainsi :) Les fils du roi finirent par se dire : « Le roi notre père nous a fait le plaisir de prendre comme favori un étranger. Nous n'avons absolument rien à dire. Il faut pourtant bien trouver un plan

pour renverser cet intrus. » Ils se concertèrent donc et finirent par prendre la décision suivante : « Demain nous demanderons à Khodâdâd la permission d'aller à la chasse. Il nous l'accordera certainement, et nous cheminerons jusqu'à ce que nous arrivions dans un autre pays. Notre père sera sans nouvelles de nous. Le chagrin et la mélancolie s'empareront de lui, et sa colère se tournera contre Khodâdâd qu'il fera périr. » Ils tombèrent d'accord à ce sujet. Le lendemain matin ils se présentèrent à Khodâdâd et lui demandèrent l'autorisation de partir pour la chasse. Ils l'obtinrent et étant ainsi arrivés à leurs fins, ils sortirent de la ville et se mirent en route. Quelques jours se passèrent. Le roi, informé de la disparition de ses fils, fit appeler Khodâdâd et lui demanda des nouvelles de ses enfants. « Sire », dit-il, « sache qu'ils m'ont demandé il y a trois jours la permission d'aller chasser. Ils sont partis et depuis lors je n'ai plus la moindre nouvelle de leur sort. » Inquiet du sort de ses fils, le roi tomba dans une humeur noire et s'emporta contre Khodâdâd : « Misérable, pourquoi te mêler d'une chose qui ne te regarde point ? Tu as exaspéré mes enfants, tu as outrepassé les bornes. Agir comme tu l'as fait, c'est risquer sa tête. Lève-toi, découvre mes fils et amène-les moi, sinon, je te coupe en morceaux pour que ton châtiment serve de leçon à l'humanité entière. »

Le pauvre Khodâdâd, terrifié, se mit à trembler comme la feuille du saule. Il partit, revêtit ses armes, monta à cheval et sortit de la ville. Il chemina ainsi dix parasanges, le soleil se coucha, la nuit vint, il descendit de sa monture et après avoir laissé paître son cheval, il se coucha par terre pour dormir. A l'aurore, il se leva, monta à cheval, et voyagea de la sorte cinq jours. Il eut beau

parcourir le désert, il ne trouva pas la moindre trace des fugitifs. Enfin, le sixième jour, il arriva à une oasis, dont les eaux courantes arrosaient des parterres d'hyacinthes et de lys. Il y vit un kiosque dont le sommet atteignait la voûte des cieux, avec un portail dont l'ivoire resplendissait au soleil. Le château était flanqué d'un donjon dont la porte était ouverte. Une gracieuse damoiselle, placée à la fenêtre de l'appartement supérieur, explorait du regard l'horizon. Quand elle aperçut Khodâdâd, elle s'écria : « O jouvenceau, comment as-tu pu volontairement t'aventurer dans cette terre de désolation ? (1) Qu'est-ce qui a pu t'amener dans cet endroit funeste ? Retourne vite sur tes pas, regagne ta patrie, car ici, c'est la mort que tu viens chercher. » — « Pourquoi ? » lui demanda Khodâdâd. « C'est le séjour d'un horrible dîv, dont cent mille hommes ne sauraient venir à bout. » — « O ravissante créature, comment donc toi-même as-tu pu arriver dans un pareil endroit ? » — « Sache, ô jouvenceau, que je suis la fille du roi d'Egypte. On m'emmenait à Bagdad en qualité de fiancée, et en chemin ce dîv nous a assaillis, et a mis en pièces mon escorte. De mes hommes les uns ont été tués, et les autres ont été faits prisonniers. Il les a amenés dans cet affreux séjour, les a jetés dans un puits, chaque jour il rôtit un de ces malheureux et le dévore. Quant à moi, il m'a enfermée dans ce castel. Chaque jour il part en chasse, puis revient à la chute du jour et me met à la torture parce que je ne veux pas céder à son caprice. Voilà trois mois que je suis ici, humiliée, toute éperdue et accablée par le chagrin. A présent, toutefois, je ne pense plus à ma propre douleur, tant je m'afflige sur ton sort. » — « Dieu est généreux ! » reprit Khodâdâd.

(1) Le texte a *gûristân* = littéralement « cimetière. »

« Mais, compatissante jeune fille, dis-moi, où est donc ce dîv ? » — « Il est parti pour pratiquer le brigandage et revient de temps à autre. » — « Si jamais il arrive, » dit le brave Khodâdâd, « je vais, avec l'aide de Dieu, mettre un terme à ses forfaits, et je t'arracherai à cet abîme de désolation. » Comme ils étaient en train de converser ainsi, ils virent tout-à-coup s'élever sur la plaine un nuage de poussière où l'on distinguait la silhouette du dîv noir, noyé dans une armure d'acier. A cette vue, la damoiselle s'écria : « O jeune homme, tu es perdu. Voilà ce dîv maudit en personne. » Mais dès qu'il l'aperçut, Khodâdâd descendit de cheval et assujettit solidement les harnais, après quoi il remonta en selle. Quand le dîv maudit arriva et vit le prince : « Hé ! fils de chienne, » lui dit-il, « que fais-tu ici ? » Khodâdâd, le considérant attentivement, vit que c'était un nègre anthropophage que la jeune captive avait pris pour un démon. « Hé ! nègre de malheur, » dit-il, « parions que je vais t'arranger de telle façon qu'on en parlera dans les annales. Ta tête va rouler dans la poussière et le sang. » Puis il poussa son cri de guerre. Le géant, pareil à un démon, tout hors de lui, s'élança sur Khodâdâd et voulut lui asséner sur la tête un coup de massue. Khodâdâd le para. Bientôt ils en vinrent aux mains et échangèrent de multiples coups de lances, cependant que la damoiselle, au haut du donjon, étendait toute tremblante les mains vers le ciel, demandant au Tout-Puissant de secourir Khodâdâd. Le jeune preux, excité encore par la galanterie chevaleresque (1), tira son glaive et le brandit au dessus de sa tête ; profitant du moment où le nègre maudit levait le bras pour le frapper de sa massue, Khodâdâd l'atteignit

(1) La fameuse *Gheïret* arabe, dont Antar est le type achevé.

au milieu du corps de telle façon qu'il le pourfendit comme un concombre mûr.

Le ciel applaudit à cet exploit, et la damoiselle qui avait assisté au combat descendit du donjon, se jeta aux pieds de Khodâdâd et adressa à Dieu des actions de grâces. Mais Khodâdâd l'attira sur sa poitrine, leurs mains se joignirent, et laissant paître son cheval, Khodâdâd la suivit en haut du donjon. La jeune fille redoubla d'éloges et lui parla en ces termes : « O prince, ce misérable était capable de tenir tête à mille hommes. J'avais une escorte de trois cents soldats : ils sont tous morts pour me défendre ; j'ai bien su résister jusqu'à présent à ses tentatives criminelles, mais Dieu soit loué de ce qu'il t'a conduit vers moi. » Ils passèrent tous deux cette nuit dans le château. Le matin, ils se levèrent, le parcoururent en tous sens, et virent dans une chambre beaucoup de richesses que ce bandit au cœur sombre avait amassées dans ses rapines. Khodâdâd aperçut aussi un bâtiment dont la porte était verrouillée. Il prit une pierre, en frappa le verrou jusqu'à ce qu'il le brisa, et pénétra dans cette demeure où il n'aperçut rien d'intéressant, si ce n'est l'orifice d'un puits. Il l'examina attentivement et vit qu'on y avait placé une échelle.

Il demanda à la jeune fille : « O ma chérie, qu'est-ce que cette échelle dans ce puits ? » — « O jouvenceau, sache que cet ogre maudit, chaque fois qu'un être humain lui tombait dans les mains, l'apportait ici et le jetait dans ce gouffre. Je ne sais ce qui en advenait. » Khodâdâd tira son glaive, mit le pied sur l'échelle et la jeune fille eut beau le conjurer de ne pas descendre et le mettre en garde contre une catastrophe possible, il lui dit : « O ma charmante, ce que Dieu veut ne peut être écarté », et pro-

nonçant les saintes paroles : « Au nom du Dieu clément et miséricordieux (1) », il descendit. Lorsqu'il arriva au fond du puits, il ferma d'abord les yeux, puis les ouvrant après un instant, il regarda autour de lui, et que vit-il ? Ses quatre-vingt-dix-neuf frères dans les liens, la tête appuyée sur les genoux, pleurant et se lamentant. Un centième captif se trouvait avec eux, et un dernier était mort. Khodâdâd, aussitôt qu'il aperçut ses frères, leur demanda : « O mes très chers, que faites-vous donc dans ce puits ? Comment avez-vous été faits prisonniers et amenés dans ce séjour funeste de peine et de misère ? » A ces paroles, ils s'arrachèrent à leurs sombres méditations, levèrent la tête et lui répondirent : « O Khodâdâd, viens à notre secours. Le jour où nous avons pris congé de toi pour aller à la chasse, nous nous sommes aventurés dans la campagne et cet affreux dîv noir nous a assaillis. Il nous a pris un à un, nous a lié les mains et nous a apportés dans ce puits. » Khodâdâd ajouta : « Et quelles sont ces deux personnes ? » L'homme étincelant [de pierreries] prit la parole : « Sache, ô jeune homme, que je suis un homme de haute naissance. J'étais parti d'Alep avec dix compagnons à destination de l'Egypte. En chemin, nous sommes tombés sur ce dîv horrible qui nous a ligottés et nous a amenés dans ce puits. Il a mangé jusqu'à présent huit d'entre nous, et il ne reste plus que celui-là. » — « Mes chers amis, » reprit Khodâdâd, « soyez sans crainte, j'ai tué ce bandit. » Puis il les délivra de leurs liens et les amena hors du puits. Ils chargèrent leurs chevaux de tout l'or et de tous les trésors de ce misérable et se mirent en route.

(1) « Bismi'llâhi 'rraḥmâni 'rraḥimi » correspondant à notre signe de la croix.

Cette nuit-là, Khodâdâd dit à la jeune fille : « O ma charmante, dans le cas où tu le désirerais, je te remettrais à cet homme richement paré, il irait dans la direction de l'Euphrate et t'y conduirait. » — « O jeune preux, » dit-elle, « je ne veux pas te quitter, je suis ton humble servante et c'est à toi de disposer. » A ces paroles, Khodâdâd en fit sa femme (1) en présence de ses frères, et cette nuit-là, jusqu'à l'aurore, il lui manifesta sa passion. Quand le soleil se leva, ils se mirent en route. Ils cheminèrent ce jour-là jusqu'à ce qu'ils arrivassent à une oasis. Ils descendirent de cheval au bord d'une fontaine et dressèrent leur tente. Les frères de Khodâdâd s'assirent auprès de lui, lui rendirent hommage et le remercièrent ; mais le jeune héros leur dit : « O mes frères, sachez que le service que je vous ai rendu n'était pas une faveur, [mais un devoir tout naturel,] car nous sommes tous les fruits d'un même arbre, chose que vous ignorez. » Puis il leur raconta d'un bout à l'autre l'histoire de sa mère Fìroûzé, et de son exil chez le gouverneur de Sâmra.

Les frères de Khodâdâd affectèrent extérieurement une grande joie, mais dans leur for intérieur, ils étaient bien marris. Ils se levèrent, se rassemblèrent dans un endroit déterminé et échangèrent leurs réflexions : « Jusqu'à présent notre père le prenait pour un étranger, et nous étions dans la même erreur. Voici que maintenant il va apprendre que c'est son propre fils, l'enfant de Fìroûzé. Il nous a sauvés, et a tué, sans l'aide de personne, un dìv si redoutable que, à quatre-vingt-dix-neuf, nous n'avions pu lui résister. Sans nul doute, le roi va lui donner son royaume, faire de lui son héritier présomptif, et nous, nous serons humiliés, avilis. Le meilleur parti que nous puissions

(1) Par quelles formalités ?

prendre, c'est de le mettre à mort cette nuit même ». Bref, ils s'arrêtèrent à ce dessein perfide. La nuit, Khodâdâd alla dormir dans la tente avec son idole bien-aimée. Les traitres se levèrent d'un commun accord, pénétrèrent chez lui, s'en saisirent et se disposaient à le faire périr en lui coupant la tête, quant l'un d'eux intervint et dit : « Il est préférable de le frapper d'un mal tel qu'il soit réduit à l'impuissance et qu'on puisse le tuer sans qu'il résiste. » En fin de compte, ils lui coupèrent les pieds et les mains, s'emparèrent de tous ses habits et se dirigèrent vers la ville de Khazân.

Quant à la bien-aimée de Khodâdâd, affaissée à son chevet, elle sanglotait, se déchirait le visage, et, toute souillée du sang de son ami, elle s'arrachait les cheveux. L'hémorragie excessive avait fait tomber le malheureux en défaillance. Après quelque temps, il reprit ses sens et dit : « O ma fidèle compagne, je t'en prie, fais-moi sortir de ce désert et fais-moi parvenir dans une région habitée, de peur que ces barbares ne reviennent et ne me mettent à mort. » La jeune fille regarda autour d'elle et s'aperçut que le cheval de Khodâdâd était toujours là ; la selle avait tourné et était tombée sous le ventre. Elle parvint à grand' peine à rattraper le cheval, au prix de mille efforts elle y installa Khodâdâd et monta en croupe derrière lui. Ils s'avancèrent ainsi dans le désert et chevauchèrent jour et nuit sans s'attarder nulle part. Après trois fois vingt-quatre heures, Khodâdâd leva vers le ciel des regards suppliants : « O soutien des infirmes, viens à mon aide. Aie pitié de ceux qui sont dans la détresse. » Il n'avait pas encore achevé sa prière qu'ils arrivèrent à un jardin (1). La jeune femme descendit de cheval, prit Khodâdâd sur

(1) Miracle.

son sein et le porta dans le jardin où elle le déposa au pied d'un arbre, et laissa son cheval paître librement. Khodâdâd lui dit alors : « O soutien de ma vie, aie pitié de ma faiblesse. Peut-être qu'en prenant des informations tu découvriras un chirurgien. Amène-le à mon chevet et donne-lui ce cheval et ces objets en paiement de ses soins. » La jeune femme sortit du jardin et aperçut un village grand et florissant. Elle y dirigea ses pas, mais elle eut beau se renseigner auprès des habitants, elle ne put trouver de chirurgien.

Mais laisse un instant la jeune fille, ô lecteur, et écoute quelques mots relatifs à Khodâdâd.

Nous l'avons laissé gisant au pied d'un arbre. Les jardiniers l'aperçurent, s'approchèrent et le voyant dans cet état, ils s'apitoyèrent sur son malheur, et s'assirent à son chevet. Revenant à lui, le blessé ouvrit les yeux. Les jardiniers lui demandèrent : « O jeune homme, qui es-tu ? Comment te trouves-tu dans cet état ? Qui donc t'a maltraité de façon si cruelle ? » — « O bonnes gens, » dit Khodâdâd, « ce sont mes propres frères qui m'ont mis dans cet état ; ma femme est allée à la ville pour me quérir un chirurgien. Il est possible que je guérisse, mais je crains bien de succomber à mes souffrances. » Les braves jardiniers, à ces paroles, eurent le cœur brûlé de douleur, et une pluie de larmes tomba de leurs yeux. « O prince, » dirent-ils, « si tu veux bien nous permettre de nous retirer, nous te porterons là-bas, où nous resterons à tes ordres. Quand ton épouse reviendra, nous te l'amènerons. » — Khodâdâd répondit : « Faites comme vous l'entendez. » Les jardiniers s'en furent donc, amenèrent un baudet, installèrent le blessé sur ce coursier à longues oreilles et le transportèrent chez eux. Ils amenè-

rent ensuite à son chevet un chirurgien, à qui ils donnèrent en paiement le cheval de Khodâdâd. Le chirurgien se mit donc à le panser.

Quant à la femme de Khodâdâd, à la tombée de la nuit, elle revint de la ville, et ne retrouvant pas son époux à l'endroit où elle l'avait laissé, elle exhala ses gémissements et ses lamentations. Elle eut beau parcourir le jardin, elle n'obtint aucune nouvelle de lui et se dit : « Que lui est-il donc arrivé ? » Elle s'assit, toute en pleurs, puis se dirigea vers le désert et arriva bientôt à un édifice en ruines. Elle y passa la nuit. Le matin, à la pointe du jour, elle aperçut une grosse pierre, elle la souleva et un puits apparut à ses yeux : « Que pourrais-je faire de mieux, » s'écria-t-elle, « que de me jeter dans ce puits, et d'y chercher la mort ? » Elle s'y précipita donc, et vit qu'on y avait placé deux jarres à vin. Elle en ôta les couvercles ; elles étaient toutes remplies de joyaux et d'or fauve. Elle aperçut aussi dans ce puits une caisse qu'elle ouvrit : elle renfermait un costume princier, qu'elle retira ; elle le revêtit, puis sortit du puits. Elle vit dans cet endroit une foule de gens occupés à faire des briques et à bâtir, et se renseigna auprès d'eux. Ces ouvriers voyant qu'ils avaient à faire à un jeune homme de bonne mine et de tournure distinguée, le saluèrent et lui dirent : « O noble seigneur, sache que nous sommes venus du pays d'Abyssinie. Avec la permission du Grand Roi, nous avons pris possession de cette ville en ruines, nous sommes en train de la reconstruire. » Puis ils apportèrent à manger, et apaisèrent leur faim, tandis que la jeune femme était plongée dans ses réflexions : « Je vais rester ici, » se dit-elle, « peut-être aurai-je des nouvelles de Khodâdâd, et pourrai-je apprendre s'il est mort ou vivant. » Puis s'adres-

sant aux maçons : « Sachez que mon père est le maître de cette ruine. J'ai encore en ma possession le titre de propriété. J'ai appris votre arrivée, dont je suis enchantée. Moi aussi, je vais faire reconstruire cette demeure. » Les ouvriers furent charmés de cette proposition. La jeune femme prit l'un d'eux et l'envoya à la ville, d'où elle lui dit de ramener trente maçons avec un bon architecte. En un mois, ils lui édifièrent un château élevé, où elle déposa ses trésors et se fit arranger un bel appartement. Chaque jour, elle prélevait sur son or de quoi couvrir ses dépenses. Elle prit un homme de confiance à qui elle remit des fonds, et l'envoya à la ville avec mission de rapporter des vêtements et un assortiment de tapis somptueux. Elle aménagea le rez-de-chaussée de son château en une hôtellerie où elle hébergeait gratuitement les voyageurs qui se présentaient. Bientôt se répandit de toutes parts la renommée de sa libéralité. L'endroit qu'elle habitait fut appelé « Zâoûyé » (1).

Une fois par jour, les gens venaient lui présenter leurs hommages, se rendaient compte de sa puissance et s'en retournaient à leurs affaires.

Mais restons-en là pour un instant, et disons quelques mots de Khodâdâd, que nous avons laissé avec le chirurgien occupé à le soigner.

Un jour, Khodâdâd se lamentait sur la disparition de sa jeune femme et sur ses propres malheurs, et se plaignait à haute voix. Or, cet endroit n'était autre que la ville de Sâmra où Khodâdâd avait grandi. Sa mère y habitait chez l'émir, dont la fille avait été élevée avec Khodâdâd. Au moment même où le blessé exhalait ses plaintes, elle était montée sur la terrasse de son palais et regardait

(1) L'Hermitage.

de part et d'autre. Tout-à-coup de la maison des jardiniers un bruit de pleurs et de sanglots parvint à son oreille. La voix du sang, parlant en elle, la remplit d'émotion. Elle sortit donc de son palais et monta sur la terrasse de la maison des jardiniers. Elle regarda partout et vit un jouvenceau beau comme la nuit du quatorze ; un duvet naissant encadrait encore son visage, et il avait les pieds et les mains coupés, ce qui était évidemment la cause de ses gémissements. La princesse interrogea la femme du jardinier et finit par se demander si ce n'était pas là Khodâdâd. Elle prit des renseignements plus complets, et le cœur brûlant de chagrin et les yeux en pleurs, elle rentra chez elle, et se lamenta à son tour sur le triste sort de Khodâdâd. Son père arriva dans sa chambre et lui dit : « Pourquoi pleures-tu, mon enfant ? » — « Sache, ô mon père, » répondit-elle, « qu'aujourd'hui, je suis montée sur le toit du palais. Un bruit de plaintes et de gémissements sortant de la maison du jardinier est arrivé à mon oreille. Je suis descendue, j'y suis allée et j'y ai vu un jeune homme beau comme la pleine lune, que j'ai trouvé ressembler à Khodâdâd. Il a les pieds et les mains coupés, la peau et la chair dépecées. » L'émir de Sâmra dit : « Mon enfant, veux-tu que j'aille le chercher et que je le fasse transporter chez moi. » — « Si tu agis ainsi, » dit la jeune fille, « le Dieu puissant te récompensera largement. » Il alla donc chez le jardinier et vit le jeune homme dans ce triste état. Il le prit, l'amena chez lui avec le chirurgien, et l'ayant interrogé, il apprit que c'était bien Khodâdâd que le malheur avait ainsi accablé. Il lui enjoignit de ne révéler à personne le secret de sa naissance, de peur que sa mère Firoûzé ne l'apprît et de chagrin n'attentât à ses jours. Il ordonna au chirurgien de le soigner

parfaitement, et la jeune fille resta nuit et jour auprès de Khodâdâd. Son père l'émir lui dit : « Si tu as du penchant pour lui, et que tu veuilles lui prodiguer tes soins jusqu'à ce qu'il soit guéri, je vais te le donner pour époux. » — « Tu es le maître d'en disposer, dit-elle. Quant à moi, mon cœur est rempli pour lui d'un amour indicible. »

L'émir maria donc sa fille à Khodâdâd et lui dit : « O mon fils, je t'ai donné ma fille pour qu'elle te comble de soins. » Khodâdâd ne répondit que par des pleurs.

Or, une nuit d'entre les nuits du *qadr* (1), Khodâdâd dit à la jeune fille : « O ma bien-aimée, que Dieu te récompense de ton dévouement pour moi. Sache que cette nuit est une nuit de *qadr*, où peuvent s'accomplir de grandes choses. Je suis accablé par l'infortune, mais le Créateur du monde est généreux et compatissant. Lève-toi, fais toi-même une ablution, puis prends mes pieds et mes mains qu'on m'a coupés et dont on a dépecé la chair et la peau. Mets-les à la place qu'ils doivent occuper et récite deux prières propitiatoires. Levons tous deux les yeux vers le ciel, exhalons nos plaintes et nos lamentations afin que Dieu, dans cette extrémité, manifeste sa puissance, soit en rappelant mon âme à lui, soit en me rendant, dans sa bonté, les membres qu'on m'a coupés. » Alors la jeune fille se leva les yeux remplis de larmes et fit une ablution, puis elle lava et purifia les pieds et les mains de Khodâdâd. Tous deux se prosternèrent la face contre terre et pleurèrent et se lamentèrent en implorant le Seigneur jusqu'à l'appel à la prière (2). Soudain les deux époux

(1) Cette nuit, dont parle le Coran, sourates 97 et 44, est celle où le livre saint a été révélé en entier à Mahomet et où, notamment encore, les prières sont exaucées. Voir Bibliog. arabe, VIII, nº 19.

(2) Par le muezzin.

s'endormirent et Khodâdâd vit apparaître en rève le Prophète, — que Dieu le garde et le conserve, lui et sa descendance — qui frotta de ses mains ses blessures. Alors, par la puissance de Dieu, il fut guéri. « Ne te lamente plus, Khodâdâd » dit l'apparition, « la grâce divine est avec toi. Lève-toi et va chez ton père. Il te remettra le pouvoir suprême dans la ville de Khazân. » Ce songe remplit Khodâdâd d'une joie telle qu'à l'instant il s'éveilla et se trouvant intact et bien portant, il se prosterna le front dans la poussière et remercia le Très-Haut. Puis il arracha au sommeil la princesse. Quand elle vit que Khodâdâd était rétabli, et que le safran de ses joues avait fait place au plus bel incarnat, elle aussi adressa à Dieu des actions de grâces, caressa du front les pieds et les mains de son époux et s'écria : « Est-ce bien toi, Khodâdâd ? Suis-je à l'état de veille, ou si je rève ? » Le prince dit : « C'est un miracle de la bonté divine, » et il raconta à la jeune fille la vision qui lui était apparue. « Oui, ma chérie, » ajouta-t-il, « je ne suis autre que Khodâdâd et ma mère, c'est Fîroûzé. Allons donc, informe-la vite de l'heureux évènement. » La princesse bondit, transportée, et alla d'abord raconter le miracle à son père. L'émir, au comble du bonheur, la pressa sur son sein, puis ils allèrent trouver Fîroûzé. Aux premières nouvelles, elle s'évanouit de bonheur ; puis, revenue à elle, elle alla revoir son fils, et se jetant à ses pieds, elle sanglotta de joie. Khodâdâd lui raconta les actes perfides de ses frères. L'émir prit ensuite la parole : « Il ne convient pas, » dit-il, « de séjourner plus longtemps ici. Lève-toi, et nous irons trouver ton père et lui raconter tes aventures, afin qu'il châtie tes frères comme ils le méritent. » Et à l'instant, le gouverneur de Sâmra se leva, et les préparatifs

du voyage terminés, ils se mirent en route et se dirigèrent tous les trois vers la capitale de Khazân.

Après deux jours de marche, ils arrivèrent à ce village de Zâoûyé qu'avait construit la première femme de Khodâdâd. Ils y reçurent l'hospitalité, et quand la nuit, la jeune femme se présenta à eux, elle reconnut Khodâdâd et lui parla en ces termes : « O jeune homme, j'éprouve dans mon cœur de l'inclination pour toi, je t'ai certainement vu quelque part. Veuille me faire connaître ton origine. » — « Sache, » répondit le prince, « que je suis le fils du roi de Khazân. Je m'appelle Khodâdâd et de ces deux femmes, l'une est ma mère Fìroûzé, et l'autre est mon épouse. » Puis il lui raconta en long et en large ses aventures, et la jeune femme, sûre maintenant que c'était Khodâdâd, lui dit : « O Khodâdâd, apprends que je ne suis autre que ta femme. Après t'avoir porté dans le jardin, je suis allée à la ville en quête d'un chirurgien, et à mon retour, je ne t'ai plus retrouvé ; je me suis lamentée, et en désespoir de cause, je suis venue en cet endroit. » Puis elle lui narra la découverte du trésor et la construction de cette hôtellerie, ce qui réjouit grandement le prince. Enfin son hôtesse se leva, alla se dépouiller de ses habits masculins, et, ayant revêtu le costume de son sexe, elle alla trouver Fìroûzé et la fille de l'émir, et leur prodigua des démonstrations d'amitié. Enfin Khodâdâd l'envoya au gynécée où il alla l'y retrouver, l'embrassa et exposa à sa mère les liens qui l'unissaient à elle. Tout le monde fut dans la joie. Le matin, ils se levèrent, et Khodâdâd partit, emmenant ses deux épouses, après avoir pris des chameaux pour porter le trésor. Ils gagnèrent la ville de Khazân en compagnie de l'émir de Sâmra, et dès qu'ils furent descendus à la dernière étape, le gouverneur

envoya à la capitale un courrier porteur d'une lettre relatant les aventures de Khodâdâd.

Arrivé à la ville, le courrier s'en fut au palais, se prosterna, baisa la missive et la remit au vizir. La lecture de cet heureux message réjouit grandement le roi. « Mais mon fils et mon favori de naguère ne font qu'un, » dit-il. Il se rappela donc que Fìroûzé lui avait donné un fils. Il convoqua tous les grands de l'État et les dignitaires de la cour, et tous montèrent à cheval pour aller au devant de Khodâdâd. Quand ils l'eurent amené à la ville, son père se présenta à lui. A sa vue, le prince descendit de sa monture et baisa l'étrier du roi. Le monarque le serra sur sa poitrine et l'embrassa sur les deux yeux. « Mon enfant, » dit-il, « qu'es-tu donc devenu ? Il y a bien longtemps que tu es parti à la recherche de tes frères ; eux sont revenus et te voilà seulement de retour, grâce à l'émir de Sâmra qui t'a ramené. Comment, tu étais mon fils, et tu ne m'en as rien dit ! » Khodâdâd, après avoir rendu à son père tous les honneurs exigés par l'étiquette, répondit : « O roi, si tu veux bien condescendre à m'écouter un instant, je parlerai. » — « Raconte, » dit le roi. Alors Khodâdâd s'agenouilla, comme il sied, au milieu du salon royal, et commença : « Apprends, ô grand roi, que je suis ton fils Khodâdâd, et que ma mère n'est autre que Fìroûzé. » Puis il lui exposa d'un bout à l'autre ses aventures. Le roi s'en émerveilla, le prit d'abord sur son sein, puis, courroucé, ordonna qu'on mît à mort ses quatre-vingt-dix-neuf autres fils. Mais Khodâdâd se prosterna le front dans la poussière en signe de supplication. Le roi leur pardonna pour l'amour de lui. Puis il fit envoyer les femmes au harem et le tambour battit plusieurs jours en signe d'allégresse. Enfin il ôta sa couronne et la plaça sur

la tête de Khodâdâd et l'installa sur le trône de la souveraineté. On frappa la monnaie à son nom, il devint le maître incontesté du royaume, et ses frères furent sous sa dépendance. Khodâdâd fit du jardinier charitable le gouverneur de Zâoûyè.

Morale : Celui qui fait le mal se prépare bien des larmes.

Bouddhisme. Notes et Bibliographie.

A. FOUCHER. *Les bas-reliefs du stūpa de Sikri (Gandhâra)*, JOURNAL ASIATIQUE 1903, II, pp. 185-330 (avec 13 planches donnant la vue d'ensemble du stūpa et les 13 scènes qui ornent le pourtour).

Les reliefs représentent la conversion du Yakṣa (1), la prédiction de Dīpaṁkara (2), la visite d'Indra (3), l'invitation à la prédication (4), la prédication aux dieux Trayastriṁçạs (5), la méditation du Bouddha (6), la rencontre avec le coupeur d'herbes (7), le Bodhisattva dans le ciel Tuṣita (8), la rencontre avec le Nāga (9), la première méditation du Bodhisattva (10), la donation d'Amrapālī (11), l'offrande du singe (12), l'Illumination (13).

L'ingéniosité et l'érudition du commentateur se révèlent dans l'emploi des méthodes délicates qui fournissent l'identification précise, et à mon avis certaine, de presque toutes les scènes. Ces méthodes lui sont bien personnelles et supposent des dons très spéciaux. D'ailleurs, et il faut insister là dessus, ceci n'est point affaire de curiosité pure : sans parler de la valeur immédiate des sculptures, historique ou dogmatique, — et celle-ci, comme il arrive, fut-elle hors de proportion avec l'effort, — l'étude des procédés de représentation est hautement instructive. Ça et là, on serait tenté d'admirer l'adresse de M. Foucher aux dépens de l'intérêt que réclame le sujet qu'il traite : et les voies nécessairement détournées par lesquelles son enquête enveloppe tous les documents utiles à l'identification sont quelquefois un peu longues, malgré le pittoresque et la sobriété du détail ; mais les dernières pages justifient et au delà le plaisir qu'on a pris à suivre l'auteur : les idées générales y sont dégagées avec une sorte d'éloquence. «... Tâchons à

présent de formuler aussi succintement que possible les règles qui ont présidé à l'identification.. Nous ne reviendrons pas sur les rapports d'influence réciproque que nous avons cru constater entre les témoignages écrits et les documents figurés (1) ; nous n'insisterons même pas sur l'aide considérable que nous ont plus particulièrement fournie les textes originaires, comme nos sculptures, de l'Inde du Nord : nous voulons seulement retenir qu'il ne peut y avoir en dehors d'eux d'explication un peu satisfaisante des bas-reliefs gréco-bouddhiques. C'est un fait depuis longtemps pressenti et proclamé que le fond de l'art du Gandhāra est essentiellement indien. On peut aller plus loin et soutenir que non seulement le choix des sujets, mais la façon même de les traiter se sent du milieu indigène où florissait l'école étrangère...... Le

(1) « Ces rapports sont très étroits si l'on prend ensemble plusieurs textes, et au contraire très lâches si l'on en examine un en particulier. C'est une preuve, s'il en était besoin, que les sculpteurs — ou plutôt les premiers maitres qui fixèrent dans ses grandes lignes le motif docilement reproduit depuis par leurs élèves — travaillaient non d'après la lettre morte, mais d'après une tradition orale et vivante : en ce sens leur art, bien que la plupart de ses procédés techniques soient d'origine étrangère, a un caractère véritablement populaire en même temps que religieux » (p. 208). Par contre, M. F. croit que les sculptures ont pu, dans certaines cas, réagir sur les textes et il signale le miracle des fleurs de notre bas-relief II. Les cinq lotus offerts à Dīpaṁkara vont « se disposer autour du nimbe » ; le nimbe, « notion occidentale » et qui est une des marques de l'influence hellénistique dans la sculpture du Gandhāra. Or le Divyāvadāna dit simplement (251.21) *tāni pañca padmāni... kṣiptāni tāni ca Bhagavatā... tathādhiṣṭhitāni yathā cakaṭicakramātrāṇi vitānaṁ baddhvā vyavasthitāni gacchato 'nugacchanti tiṣṭhato 'nutiṣṭhanti* : « les fleurs, traduit M. F., aussitôt jetées, prennent la dimension d'une roue de char et forment un dais au-dessus de la tête de Dīpaṅkara, marchant avec lui quand il marche et s'arrêtant quand il s'arrête » — Dans le Mahāvastu, les lotus offerts à Dīpaṁkara « s'étant enroulés autour du réseau de splendeur qui lui encerclait le visage se tinrent (suspendus) » : *tāni pi prabhājālaṁ mukhamaṇḍalam anuparivāretvā asthāsu* : c'est-à-dire que, dans le Divya, « la notion occidentale du nimbe, tant bien que mal exprimée en sanscrit par le Mahāvastu, cède le pas à la conception toute indienne du parasol d'honneur ». « Il est difficile de ne pas croire que (l'auteur du Mahāvastu) décrit ce qu'il a vu de ses yeux sur quelque bas-relief analogue à celui de Sikri ».

mécanisme de nos identifications .. n'est en somme que l'envers — ou plutôt l'endroit — du système de composition de l'artiste. A aborder par le dehors l'explication de son œuvre, nous ne pouvions manquer de nous familiariser quelque peu avec les procédés subjectifs de son travail..... Le trait peut-être le plus indien de tous ceux que nous avons eu l'occasion de relever est l'existence, on peut dire sous chaque panneau, à côté du sujet apparent, d'un sujet suggéré. On est tenté d'y voir l'application à l'art plastique du procédé en honneur dans la poétique sanscrite, où il est de règle que le sens impliqué (*dhvani*) se cache sous le sens exprimé et le surpasse en importance.... Un autre procédé... est l'emploi, pour distinguer entre elles les scènes, de sortes d'indices plus ou moins artificiels d'identification, en sanscrit des *lakṣaṇa* :.... une aiguière de telle forme annonce en certains cas une donation, un piédestal en forme de lotus signifie une naissance céleste, tel siège marque que le Buddha est reçu chez des fidèles laïcs, tel autre qu'il séjourne dans un des *saṅghārāma* de la communauté.... Les deux exemples les plus caractéristiques sont le Gandharva à la harpe (III) dont la seule présence, tout accessoire qu'elle soit, suffit à identifier aussitôt le lieu et l'occasion de la visite et le nom du visiteur du Buddha ; et le paysan à la charrue (X) qui révèle à première vue l'identité du Bodhisattva méditant et jusqu'à l'essence de l'arbre sous lequel ce dernier médite...... A Bodh-Gayā, le laboureur dispense de représenter le Bodhisattva et le Gandharva permet de faire l'économie des figures du Buddha et d'Indra. Si invraisemblable que cela puisse paraître, l'Inde a débuté, au moins sur la pierre, par une sorte de sculpture chiffrée, identifiable pour les initiés à l'aide d' « exposants » dotés d'une valeur conventionnelle, et tenant en somme le milieu entre l'hiéroglyphe et l'œuvre d'art ».

Je ne suivrai pas M. Foucher dans sa discussion avec M. Th. Bloch d'après lequel « les sculptures du Gandhāra qui montrent un caractère plus indien doivent être considérées comme plus primitives et par suite plus anciennes que les sculptures grecques hautement développées ». M. Foucher est d'un avis opposé : « Toute tendance d'apparence archaïsante dans un bas-relief ou une statue gréco-bouddhique serait ainsi à nos yeux, au lieu d'une preuve d'antiquité, une marque de décadence par « ré-indianisation » croissante du

motif ou du type », — et nous croyons bien qu'il a raison. Il établit le bilan des caractères relevant de la tendance archaïsante, la couleur locale, la stylisation des figures, la taille disproportionnée des Bouddhas, etc. ; oppose à ces « traits d'indianisation » « les traces non moins visibles de l'influence hellénistique », la figure même du Bouddha, la petite moustache restée orthodoxe au Japon mais qui « n'a pas eu la même fortune auprès des glabres moines indiens... », et il conclut, — en rendant justice « à la sage et symétrique ordonnance des compositions », « aux scrupules esthétiques qui ont présidé à la distribution des panneaux », à « la pureté de style des colonnettes corinthiennes qui les encadrent, — que « si l'on ne peut faire remonter l'ensemble de la frise à la plus ancienne période de l'école du Gandhāra, on ne peut davantage la faire descendre jusqu'à la plus basse ». (1)

* * *

A Tibetan-English-Dictionary with Sanskrit Synonyms, by SARAT CHANDRA DAS,.... revised and edited by GRAHAM SANDBERG and A. W. HEYDE. Calcutta, Bengal Secretariat Book Depôt, 1902, pages XXXIV-1353.

Le savant Bengali qui a consacré plus de quinze ans à la compilation de ce dictionnaire est bien connu des indianistes et des géographes ; ses collaborateurs, dont le premier est « Chapelain au service indien de Sa Majesté » et le second missionnaire moravien, ont aussi fait leurs preuves. Le titre ne nous nomme pas tous les collaborateurs, car la tâche souvent difficile et particulièrement méritoire d'identifier les mots tibétains et sanscrits a été confiée au Prof. Satiç Candra Vidyābhūṣaṇa, et MM. Grünwedel et Bendall, auxquels les épreuves ont été quelquefois transmises, ont eu l'occasion de mettre la science occidentale au service de l'érudition orientale. — En effet, les « réviseurs », à certain point

(1) Signalons une faute d'impression, p 213, l. 9, lire *le* samādhi. — La traduction *adhimuktibala* = force de la confiance (p. 303), n'est pas très sûre, *adhimukti* = *adhimokṣa* = *niçcite vastuni tathaivāvadhāraṇam* (Abhidh k.v., Soc. As., fol. 243 b 6).

de vue, sont animés d'un esprit oriental, et cela se voit de prime abord à leur étrange déclaration que « les traductions du Kandjour ont été *over-explored* ». Cette manière de voir est trop naturelle à des missionnaires en contact avec les populations actuelles de langue tibétaine pour que nous pensions à leur en faire un grief.

Ce volumineux lexique représente un travail très considérable : non seulement on a tenu compte « des discussions et des recherches modernes sur le Bouddhisme (1) », non seulement le langage de l'Est et du Centre n'a pas été négligé comme il l'est dans Jäschke, ni celui de l'Ouest comme dans le Dictionnaire des Missionnaires Français, mais on a dépouillé un très grand nombre de lexiques et de livres de toute nature. — Que la Mahāvyutpatti n'ait pas été utilisée dans tous ses détails, que les notes de Foucaux sur les préfixes aient échappé à l'érudition des auteurs, cela n'a pas d'importance tant le labeur a été grand dans presque toutes les directions. — Pour les références, les réviseurs avaient reçu le conseil de tenir compte des *Textes tirés du Kandjour* de Feer ; ils se refusèrent à le suivre (2) ; par contre ils se sont servi des travaux récents de MM. Grünwedel, Huth, Conrady.

Comme il arrive, la première partie du livre est beaucoup plus développée que les suivantes. La lettre *k* occupe 122 pages, la lettre *l* 25 ; pour Jäschke, les proportions sont 33 et 15 : soit que les mots en *k* soient traités avec trop de prodigalité, soit que ceux en *l* aient été négligés.

La méthode de Jäschke, qui se contente souvent de donner les formes verbales sous la racine, au grand ennui des débutants, a

(1) Les éditeurs signalent notamment à ce point de vue leurs articles rkyen (pratyaya), rten-hbrel (pratītyasamutpāda), lta-ba (darçana), rdul (rajas, aṇu), gyuṅ-druṅ (svastika) ; ils sont en effet fort intéressants... et éclectiques. Pour le *svastika*, par exemple, le lecteur peut choisir entre une explication de Cunningham (svastika = svasti = su ti, dont la graphie, dans l'écriture d'Açoka, ressemble au svastika) et celle par l'origine solaire.

(2) N'ont-ils pas confondu les quelques textes lithographiés publiés par Feer avec le volume V du Musée Guimet ? Le nom de Foucaux est ignoré, comme son édition du Lalitavistara. Mais la liste des sources est effrayante : le dictionnaire de Böhtlingk n'est pas aussi bien documenté ! On se demande quels services a pu rendre l'édition du Visuddhimagga amorcée par la Buddhist Text Society.

été pratiquée avec une relative rigueur. Schmidt était plus généreux sous ce rapport et plus conséquent : par exemple, on ne trouvera pas dans les lexiques de Jäschke et de Candra Dās le mot *bsgre-ba* (= ordnen, zusammenstellen, etc. (Schmidt) = atidiç, Madh. vṛtti, VI. 10 et passim), sinon sous le mot *sgre-ba*. Direz-vous que la dérivation est commune ? Sans doute, mais encore ne faudrait-il pas dissimuler le verbe sous le 3° de l'article *sgre-ba*. L'œil rencontre d'abord les significations 1° uncovered, 2° bare, naked, illustrées d'exemples ; et cela est déroutant (1). Même remarque pour *bud-pa*, objet d'une longue notice où ses rapports avec *sbud-pa* (allumer) sont ignorés. *sbud-pa* lui-même n'est pas donné comme verbe mais seulement dans le sens de « soufflet » (2). — Quant à *rag-las-pa*, dans le sens de *rag-lus* (°adhīna, °pratibaddha), il est omis. — La seule confusion grave que j'aperçoive est celle commise p. 457, *hjig-tshogs-la lta ba* = satkāyadṛṣṭi, c'est-à-dire à peu près le contraire du sens proposé par Candra Dās et appuyé par les identifications de Satiç Candra. Mais si la confusion est grave, elle reste néanmoins excusable (Voir Muséon, N. S., I 234 n. 1).

* * *

— M. J. S. Speyer a publié dans le Journal Oriental de Vienne (XVI, pp. 103-130, 340-361) des observations critiques sur le texte du *Divyāvadāna*. Le savant éditeur de l'Avadānaçataka se trouve ici tout à fait chez lui et les fautes sont assez nombreuses dans le Divya pour que la besogne de correction soit nécessaire. Un examen attentif me persuade que M. Speyer n'a pas cédé aux séductions de l'hypercritique, séductions qui furent si puissantes sur les zélés correcteurs du Buddhacarita. A noter que nous ne rencontrons pas ici des points d'interrogation stériles, mais des solutions précises. S'il était besoin de prendre la défense de Cowell et Neil, on observerait que ces savants se sont hâtés de

(1) *hjig-par-lta-ba* = *bhayadarçin* (p. 457, a). Lisez *hjigs-par*.

(2) *bud-par-bya-bai çin* = *indhana* (Madh. vṛtti). — Par contre *hgugs-pa* (= karṣ) est donné à sa place, en petits caractères ; mais *hgug-pa* fait défaut.

publier un texte très long, en très mauvais état dans les Mss., et qu'ils ont eu pour but principal de rendre accessible une collection fort intéressante. Les conditions du travail se sont d'ailleurs depuis lors beaucoup améliorées : ceci n'est pas pour diminuer le mérite des présentes notes. M. Speyer connaît très bien le sanscrit et il fort ingénieux (1).

Le deuxième fascicule de l'*Avadānaçataka* vient de paraître dans la Bibliotheca Buddhica (pp. 97-192). Il nous conduit jusqu'au 35e récit.

* * *

H. Oldenberg. *Le Bouddha, sa vie, sa doctrine et sa communauté.* — 4me édition allemande, J. G. Gotta, 1903. — 2me édition française, par A. Foucher, Alcan 1903.

En même temps que paraît la quatrième édition allemande du Bouddha, paraît aussi la deuxième édition de la traduction française de M. A. Foucher faite sur la troisième édition du texte original. M. Oldenberg est un homme heureux et qui mérite son bonheur.

Dans la préface nouvelle, l'auteur expose que son œuvre s'est améliorée par l'emploi des publications de la P. T. S. (les références sont maintenant plus commodes, car un très grand nombre, se rapportant aux Mss., étaient inutilisables), des études de

(1) Page 104 en remontant l. 8, lire *naḍāgāram.* (?) — Notons la lecture *nirmita* proposée au lieu de *nimitta* (p. 117), et les remarques sur *nirmita* = apparition magique. Cet emploi est connu par le Mahāvastu ; à ce que m'apprend M. C. Bendall, le Bodhisattvabhūmi parle longuement de la *nairmāṇikī ṛddhi* des Bodhisattvas, opposée à la *pāriṇāmikī* (tremblements de terre, etc.). La citation de Ratnāvadānamālā, 12 (Bouddha envoie un Bouddha magique dans les enfers pour sauver les damnés) est intéressante. M. Feer s'est trompé quand il traduit : « Bhagavat fait un signe » (Annales Musée Guimet XVIII, 11), il faut entendre « Bhagavat développe une apparition magique ». — Il est regrettable que M. Speyer n'ait pas adopté un ordre plus strict : les corrections de même nature sont groupées à l'occasion du premier passage qui les provoque ; il faut donc les porter toutes sur le texte si on veut être sûr, à l'occasion, de profiter de toutes. Or elles sont nombreuses.

Deussen (Hist. de la philosophie), de Garbe (Sāṁkhya et Bouddhisme) et de Windisch (Māra et Bouddha). M. Oldenberg remercie aussi M. Hochhaus « qui l'a guidé de ses avis, au point de vue médical, dans la description des états de contemplation extatique des Bouddhistes ». Il signale encore les services qu'il s'est rendus à lui-même en utilisant les développements de son essai « La religion du Véda et le Bouddhisme » (Deutsche Rundschau, 1895), essai auquel correspondent les premiers chapitres de la « Literatur des alten Indiens ».

La quatrième édition paraît différer peu de la 3e (= 2e d. française (1).

J'ai eu ailleurs l'occasion de discuter la théorie célèbre de M. Oldenberg sur le Nirvāṇa (2) : d'après lui, Bouddha s'est refusé à répondre à la question : « Le Bouddha existe-t-il après la mort ? n'existe-t-il pas après la mort ? » Qu'importe au point de vue pratique et la Bonne Loi a-t-elle pour but de satisfaire la curiosité des philosophes ? — Je ne pourrais que répéter ce que j'ai dit à ce sujet, en observant que l'auteur ne dissimule pas de quel côté penche la théorie philosophique. — Il y a dans les nouvelles éditions de très bonnes choses sur la notion prébouddhique et généralement indienne du Nirvāṇa ; on peut encore signaler l'étude de M. Senart dans l'Album Kern. — On aimerait à entendre M. Oldenberg parler de la notion, chère à M. Rhys Davids, du Nirvāṇa sur terre.

L'appendice (3) (pp. 377-389) constitue une monographie très étudiée des rapports du Sāṁkhya et du Bouddhisme. Les récentes recherches de MM. Garbe, Jacobi, Senart et Dahlmann ont ébranlé le scepticisme que l'auteur professait « au sujet de la connexité des deux systèmes » ; mais « il ne peut se résoudre à reprendre pour

(1) L'auteur aurait du donner l'indication des changements apportés, car tout ce qui vient de lui est précieux et il est pénible de faire un travail qui lui aurait été si commode. — Signalons p. 327, note, la mention utile de la lecture *anupādisesā nibbānadhātu* et ibid. la sommaire réfutation d'une thèse de O. Schrader : Uber d. Stand der indischen Philosophie zur Zeit Mahāvīras und Buddhas, p. 79.

(2) Voir Journal Asiatique, 1902, II, p. 245.

(3) L'Appendice manque dans la 4me édition allemande.

son compte des théories d'aussi longue portée et aussi tranchantes que celles qui ont été exposées » par les partisans du Sāṁkhya. — Si je l'entends bien (pp. 57-59), il voit dans ce triple caractère, — négation de l'ātman universel, analyse du mécanisme phénoménal tant externe qu'interne, attribution de tous les faits d'ordre psychique à l'évolution mécanique de la nature, — la preuve d'un rapport intime du Bouddhisme et du Sāṁkhya ; et il tient pour possible, peut-être pour vraisemblable, que le Bouddhisme soit l'emprunteur. Mais M. Garbe a tort de réclamer pour le Sāṁkhya préhistorique la forme achevée du *darçana* qui parait trop raffinée, trop « vieillotte », notamment en considérant l'universelle douleur comme un jeu et une apparence, — ce qui est du Vedānta (1). La pensée du Père Dahlmann, dans son point de départ, est juste : il y a un ancien Sāṁkhya et l'étude des Upaniṣads permettra de le reconstituer ; mais le P. Dahlmann va trop vite, et met trop du sien dans les théories. M. Jacobi a tort, non pas de rapprocher la formule du *Pratītyasamutpāda* et la théorie évolutionniste du Sāṁkhya (le systèmes des 24 *tattvas*), car ces conceptions sont « étroitement apparentées » ; mais de conclure à la provenance Sāṁkhya des matériaux utilisés par la Communauté : ses combinaisons sont fragiles ; celle surtout par laquelle il croit retrouver dans Arāḍa Kālāma le représentant d'un Sāṁkhya exempt de la spéculation sur les *guṇas* et l'introducteur, par ses relations avec le Bouddha, des données Sāṃkhyas dans le Bouddhisme (d'après le Buddhacarita) : « C'est là une hardie gageure offerte à la tradition : je crains que Jacobi ne l'ait pas gagnée (2). »

M. Senart, enfin, a tort de supposer, [à vrai dire, il ne formule qu'une hypothèse,] une relation étroite entre la *sakkāyadiṭṭhi*, hérésie capitale d'après les Bouddhistes, et le *satkāryavāda*, « doctrine de l'éternelle réalité des produits », thèse essentielle du Sāṁkhya. Ce dernier terme, sous la forme prācrite *sakkayya* aurait conduit par méprise au *sakkāya* des textes pālis. La *sak-*

(1) Les doctrines citées dans le Brahmajāla sont à tort regardées par M. Garbe comme des témoignages du Sāṁkhya.

(2) Les remarques sur les Vimokṣas supérieurs, dont la pratique est attribuée à Arāḍa et à Rudraka, « arrangement artificiel », sont très plausibles.

kāyadiṭṭhi serait aux yeux des bouddhistes la doctrine des Sāṁkhyas. — Ici, et bien que d'accord avec M. Oldenberg pour écarter la conjecture de M. Senart, je m'éloigne de lui dans le détail. Je crois que le *satkāryavāda* est, non pas la doctrine de la réalité des produits, mais bien celle « de l'existence de l'effet dans la cause » : et les bouddhistes, comme le dit M. Oldenberg, sont ici d'accord avec leurs prétendus adversaires : ils attachent même tant de prix à cette thèse qu'il nient l'existence du moi pour la seule raison que, si le moi existait, il existerait toujours et immuable. Je ne crois pas qu'il faille entendre *sakkāya (satkāya)* = « l'ensemble de ce qui est », encore que « l'usage de *kāya*, « corps », pour rendre l'idée d' « ensemble » soit complètement d'accord avec la terminologie bouddhique » (1) ; mais, bien plutôt, *satkāyadṛṣṭi* = doctrine hérétique de l'existence du moi : « La confusion des cinq *khandhas* [ou éléments du moi] avec l'*attā* [ou moi] est la *sakkāyadiṭṭhi* ». Ceci est parfaitement exact. Mais cette explication détruit l'étymologie « collection de ce qui est ». — L'Abhidharmakoça cherche à déterminer le nom de l'opinion entretenue par les hérétiques sur Brahmā considéré comme existant de toute éternité, etc. : *yasmāt taṁ brahmānam ātmatvenātmīyatvena na gṛhṇāti, ataḥ satkāyadṛṣṭir na bhavati.... kā tarhīyaṁ dṛṣṭir iti yeyaṁ brahmaṇi ? sattvadṛṣṭir nityadṛṣṭiç ca. neyaṁ dṛṣṭir mithyājñānam etad iti* = « puisqu'on ne tient pas Brahmā pour le moi ou pour appartenant au moi, il n'y a point *satkāyadṛṣṭi...* », et plus clairement encore « *anātmany evātmeti viparītā prajñā satkāyadṛṣṭir iṣyate .. yaiva hy ahaṁkārasya saṁniçrayībhavati saiva satkāyadṛṣṭiḥ, mahābrahmaṇi ca satkāyadṛṣṭir aham ity ahaṁkārasya na saṁniçrayībhavati.* (2) — M^de^ Rhys Davids (Psychology, p. 257, note 2) tient pour l'étymologie *svakāya* (E. Müller, Pāli

(1) *samūhārthaḥ kāyaçabdaḥ* dit Prajñākaramati au sujet du mot *Dharmakāya* (Bodhicaryāv. p., 3. 18).

(2) Cette équation *satkāya* = *ātman* est bien connue de Childers et de Burnouf, comme le rappelle M. Senart (Mélanges Harlez, p. 291) ; mais je ne vois pas qu'elle ne puisse se soutenir « comme traduction exacte et complète ». « Elle impliquerait entre *kāya* et *ātman* dans la terminologie bouddhique une équivalence qu'il ne serait pas facile de justifier » — Nous savons du moins que *ātmabhāva* = *kāya*.

Grammar p. 19) ; voir aussi Çikṣāsamuccaya p. 289, n. 4. Pour moi, la question reste obscure.

* * *

Buddhism, An illustrated quaterly review. — Vol. I, n°1, septembre 1903 — Imprimé et publié par l' « *International Buddhist Society* », Rangoon.

James Forbes, le grand père de Montalembert, orientaliste distingué, écrivait en 1810 des « Réflexions sur le caractère des Hindous et la nécessité de les convertir au Christianisme ». Telle n'est pas, assurément, la préoccupation de nos contemporains.

M. Paul Carus dans son *Évangile du Bouddha*, livre d'ailleurs estimable et que le Musée Guimet s'est empressé de traduire, travaille, sous le couvert du Bouddhisme, au développement de « la religion cosmique de la vérité ». M. Pierre Loti, dans *l'Inde (sans les Anglais)*, se convertit, ou peu s'en faut, au nirvânisme ; cette Revue, enfin, qui représente un effort sérieux et groupe des esprits d'élite, notamment M^de^ Rhys Davids, et des érudits comme M. K. E. Neumann, exercera en Occident et en Orient une propagande active en faveur de la Bonne Loi.

Ce n'est pas une raison pour ne pas lui faire bon accueil, car le premier cahier nous apporte mieux que des promesses : des vers de Sir Edwin Arnold, — les frères de la Robe Jaune, *the brothers of the Yellow Robe*, en auront dégusté l'harmonie ; — un sermon prophétique, « La Foi de l'Avenir », qui est « Editorial » ; — quelques pages, ingénieuses et compactes, de M^de^ Rhys Davids : « Morale bouddhique » ; — des citations de Shakespeare dans lesquelles M. G. Lorenzo, professeur de minéralogie au Musée de Naples retrouve un écho de la parole du Bouddha ; — une courte notice de Taw Sein Ko, archéologue au service du Gouvernement à Rangoon, sur l'enseignement du pāli et les examens officiels ; — un article anecdotique de M. M. Hla Oung, trésorier de la Société Bouddhique Internationale, sur les femmes birmanes, qui confirme tout le bien qu'on répète des mœurs de la Birmanie ; — « Animism or Agnosticism ? » par Moung Po Me, c'est-à-dire, le Bouddhisme birman est-il rempli de superstitions primitives, est-il au contraire

un système de philosophie athée ? c'est surtout, dit l'auteur, une école de bonté, de santé intellectuelle et morale ; — « In the shadow of Shwe Dagon », évocation puissante de la vie religieuse dans la cité de la Grande Pagode à la fin du carême bouddhique ; l'auteur, — sans doute un moine, car il s'appelle Ananda Maitriya, accolant le nom du disciple aimé à celui du futur Bouddha ; mais probablement un Européen (1), — l'auteur a lu nos « bons livres », il cite de Lichtenberg (?) cette remarque « Nous avons tort de dire » *je* pense », nous devons dire » *il* pense », comme nous disons » *il* pleut ». — Et combien Rudyard Kipling a tort d'appeler les orientaux des « *sullen childlike people* » ! Cette foule, « si douce et si courtoise, si révérencieuse et si joyeuse », c'est la populace de Rangoon en un jour de fête : peut-on la comparer à la populace de Battersea Park ? peut-on comparer la prière extatique des Birmans aux « scies » nationales anglaises ou françaices ? — Le même Ananda Maitriya parle ensuite du nirvāṇa, oh ! avec beaucoup de tact et de philosophie. — Puis un fragment du Majjhima, n° 63, traduit par K. E. Neumann, — et des notes nombreuses sur le monde bouddhique : la plus intéressante, qui l'est vraiment à un haut degré, se rapporte à la décision récente par laquelle le Vice-Roi des Indes a reconnu un chef souverain de la religion bouddhique en Birmanie : c'est un fait important à bien des égards.

Revenons à l'étude de Mde Rhys Davids. La remarque capitale vise le « *Indriyabhāvanāsutta* » : la *culture* des facultés sensibles. Un jeune homme, interrogé par le Bouddha, explique que son maître, hérétique de marque, définit comme il suit la culture des sens : « Avec l'œil, ne pas voir de couleur ; avec l'oreille, ne point entendre de son ». — « A ce compte, dit le Bouddha, l'aveugle et le sourd ont des sens très « cultivés » ». — Je loue et remercie Mde R. D. d'avoir signalé ce sutta ; elle a raison de dire que « le chemin du novice bouddhique est frayé sur un sol résistant ; il doit s'y avancer d'une démarche sobre et sérieuse ».

Sur le nirvāṇa, Ānanda Maitreya, disons-nous, se montre philo-

(1) Je ne me trompais pas, car une notice de la secte nous apprend : « Such is the religious name of Mr. Macgregor, who has joined the Buddhist Order of monks and has founded this magazine »

sophe avisé ; mais, faute de connaître la doctrine des deux vérités, si familière pourtant aux scolastiques des *darçanas*, faute de distinguer les écoles, il s'efforce de noyer les contradictions dans une fantasmagorie de mots et d'images. Par là, — je commence à croire qu'il est originaire de l'Orient, — il nous révèle un autre trait, caractéristique aussi, de la mentalité hindoue. Son nirvāṇa, quoiqu'il en dise, est inorthodoxe. Supposez l'espace sans borne et vide : de même que nous lui attribuerons les trois dimensions bien que toute limite et tout point de départ soient absents, de même nous pouvons concevoir la pensée en dehors de tout moi et de tout non-moi. Ce sera la « conscience absolue », quoi qu'en ait dit l'Upaniṣad. Tel est le *nirvāṇadhātu*. Le nirvāṇa existe, suprême réalité ; nous ne savons pas ce que c'est ; hâtons-nous d'y arriver ! — L'auteur nous avait promis mieux et plus, « *a clear mental concept* » ; il nous paye en méthaphores géométriques, et il dément en propres termes, « in so many words », sa déclaration du début : que le Néo-bouddhisme, pour faire des convertis, doit savoir ce qu'il pense du nirvāṇa. — Nous sommes en vérité trop loin de Gautama et de l'ironie socratique ; trop loin aussi de la dialectique hindoue : les Mlecchas ont tout gâté.

* * *

M. Albert J. Edmunds a récemment publié une série d'opuscules et d'articles consacrés au Bouddhisme. Plusieurs mériteraient une notice plus longue que celle que nous pouvons en donner.

(1) *Hymns of the Faith* (Dhammapada) being an ancient anthology preserved in the Short Collection of the Sacred Scriptures of the Buddhists, translated from Pâli, Chicago, Open Court, 1902. — Traduction fort élégante, rythmée, exacte, souvent hardie mais toujours ingénieuse. Cette hardiesse est, somme toute, de pure générosité ; et si elle risque de dénaturer la pensée du texte, si elle en trouble la « saveur » propre, l'auteur ne s'en émeut pas : « Peut-être est-ce un vœu trop ambitieux que d'espérer naturaliser en anglais ce document sacré, comme la version du roi Jacques a naturalisé l'Ecriture Chrétienne : mais si j'échoue, un autre réussira ». Dans la mesure où je peux l'apprécier, la nouvelle version du Dhammapada est extrêmement bien venue, chantante et grave.

— Mais pourquoi « Hymns of the Faith » ? ou bien les mots « Hymns » et « Faith » ne correspondent-ils pas à *çraddhā*, à *gāthā* ou *geyya* ?

L'introduction, très claire quoique compacte, est suivie de la traduction, d'après Beal, de la préface chinoise du Dhammapada. — Les notes serrent le texte de près quand le souci de la « naturalisation » l'a fait, je ne dirai pas négliger, mais « transposer » ; elles fournissent de nombreuses références. — L'index pāli est excellent.

(2) *Buddhist and Christian Gospels now first compared from the originals :* being Gospel Parallels from Pāli Texts reprinted with additions. Philadelphie 1902. — Ceci n'est que la préface et la table des matières d'un ouvrage étendu : l'auteur en a déjà établi en partie les éléments dans divers articles de l'Open Court. Il écarte toutes les données du Bouddhisme sanscrit et chinois, comme aussi les apocryphes chrétiens. A première vue, sa méthode est aussi correcte qu'on peut le souhaiter : chacun sait combien est amusante et fallacieuse la chasse aux passages parallèles. — Il est à souhaiter que M. Edmunds puisse publier bientôt le livre qu'il nous promet : l'enquête ne saurait être trop minutieuse. — Le VIIe chapitre du Bouddhisme de M. E. Hardy, est, jusqu'à présent, ce qu'on a écrit de plus solide sur le sujet. Nous avons parlé jadis, ici même, des travaux de M. Aiken et de M. von Eisinga.

Je ne vois pas pourquoi l'*Itivuttaka* est appelé le « Logia Book ». Recherche d'un parallélisme tout superficiel. Rien n'est moins « évangélique » que l'Itivuttaka.

(3) *A Buddhist Genesis*, Monist, 1904, January. Traduction de Dīghanikāya, 27, d'après l'édition siamoise, — texte connu par les sommaires de Sp. Hardy (Manual, 63), de Beal (Four Lectures, p. 151-155), de Rhys Davids (Dialogues, p. 105) et de Rockhill (Life of the Buddha), d'après le Vinaya-vibhāga des Sarvāstivādins (1).

Le texte pāli correspond au Mahāvastu I, 338-348, pour l'ensem-

(1) Voir Mahāvastu, I 615, qui signale encore d'autres sources (Beal, Catena 109).

ble, mais les divergences de mots et de phrases sont, dit le traducteur, nombreuses. Deux seulement sont signalées : « D'où l'origine du rite, maintenant incompris, qui consiste à jeter, dans les cérémonies du mariage, un bâton, une motte de terre ». Telle est la version du Mahāvastu, correcte. Le pāli porte : « C'est pourquoi, quand on exécute une meurtrière, quelques personnes jettent de la poussière, d'autres des cendres, etc » (1). — C'est toujours pour nous une grande joie de constater la supériorité des textes du Nord sur ceux de Ceylan. — La seconde divergence semble en défaveur du Mahāvastu, I 338. $_{18}$. « Les êtres tombent du monde des dieux Ābhasvaras et viennent ici-bas (*icchatvam āgacchanti*). Ils sont doués d'une lumière propre, ils vont dans l'espace ; ils se nourissent de joie, ils sont fixés dans le bonheur (sukhasthāyin), ils se meuvent comme il leur plait ». Le texte pāli ignore cette dernière qualité : et M. Edmunds soupçonne, fort ingénieusement, qu'elle a été suggérée par la mauvaise lecture prācrite *icchatvam āgacchanti* pour le pāli *itthattvam*. Ceci ne me paraît pas évident. Quelle que soit l'origine, discutée savamment par M. É. Senart, de la forme *icchatva* (Mhv. I, p. 417 : *iccha* d'un adjectif **itthya* de *itthaṁ*), je ne vois pas comment elle pourrait fournir l'idée de « se mouvoir à son gré ». Il faut noter que le Mhv., III, 447. $_{8}$, présente la forme correcte, que nous lisons aussi Abhidh. k. v., Ms. de la Société Asiatique, fol. 323 b. 4 : peut-être s'agit-il simplement ici, contrairement à l'avis de M. S., d'une mauvaise graphie. — La phrase qui suit immédiatement dans le pāli et qui manque dans le Mhv. : « A cette époque règnait une obscurité universelle », est injustifiable : il n'y a ni soleil, ni lune ; mais les êtres sont doués d'une lumière propre.

* * *

TEITARO SUZUKI. — *The first buddhist council*, avec une préface de M. A. J. Edmunds (Monist, 1904, Janvier, p. 253-283).

Mémoire fort intéressant, d'après onze sources chinoises (notamment les Vinayas), sur les divers épisodes du premier concile ;

(1) Monist, Janvier 1904, p. 212, note.

mémoire écourté, mais qui promet une grande abondance d'informations et satisfait déjà la curiosité sur bien des points. Comme le remarque M. Edmunds, instigateur et directeur de ce travail, il est du plus haut intérêt de connaître les traditions des sectes anciennes ; et si le lecteur se rappelle les recherches de Minayeff sur le premier concile (1) ; l'indigence relative où nous nous trouvions alors, n'ayant à peu près à notre disposition que la légende contenue dans le Vinaya pāli et les renseignements de Beal d'après les Dharmaguptas, il saluera avec reconnaissance la Revue, parfois moins bien inspirée, qui nous apporte le sommaire authentique des légendes propres aux Mahīçāsakas, aux Sarvāstivādins, aux Mahāsāṁghikas et à certains groupes au moins du Mahāyāna. On voit que les canons des diverses sectes sont très voisins les uns des autres, — on s'en doutait ; — ce qui est plus important, c'est l'extrême variété, à peine soupçonnée par Minayeff, des détails relatifs aux principaux épisodes du concile, épisodes fort bien divisés et caractérisés par M. Suzuki, 1, Circonstances qui provoquent la réunion ; 2, Exclusion d'Ānanda ; 3, Fautes d'Ānanda ; 4, Convocation de Gavāmpati ; 5, Opérations du concile ; 6, Incident de Purāṇa. Sans entrer dans le détail, — d'autant plus que l'auteur développera sans doute ce si curieux exposé, — n'est-il pas curieux que les Sarvāstivādins placent dans la bouche d'Ānanda des sūtras que celui ci a entendu prêcher dans le palais des Nāgas ? Ānanda, prototype de Nāgārjuna, c'est une révélation inattendue. — De même, les Sarvāstivādins et les Mahāsāṁghikas se rapprochent du Mahāyāna en parlant, à l'exclusion des autres sectes du Petit Véhicule, de la convocation inutile de Gavāmpati, qui passe du ciel dans le nirvāṇa en apprenant la mort du maître. — L'omission des livres d'Abhidharma dans la tradition des Mahīçāsakas et des Mahāsāṁghikas, la mention d'un Dharmapiṭaka qui comprend tout ce qui n'est pas Vinaya, sont aussi à retenir. L. V. P.

* * *

(1) Chapitre II des Recherches. — Beal, mémoire du Congrès de Vienne.

* * *

Some contributions to the study of the Śikṣāsamuccaya from the Chinese sources. (Continuation.)

184. 14, 15. abhinirhārāhṛtād autsukyāt. « He pushes forward strenuously » (XXIX 5 a). This is a loose rendering. As to the word abhinirhāra Hiouen thsang renders it often ' causing to come out, calling forth', which would be most exact equivalent. I-Tsing renders abhinirharati ' obtain ', as Prof. Cowell proposes for Divyāvadāna 48^{15}, 49^{13}.

186. note 1. Could we not suppose an original reading paraśuyo° ; r and l being sometimes exchanged ?

189. 5, 6. « Although he reads great many sūtras (1), (if) he, presuming on his extensive learning transgress his vow (2), he cannot, through his extensive learning, be free (3) from the affliction of the hell arisen from the violation of the vow (4) » (XXXIII 8 b). The reading would be something like :

kiyad bahūn dharmaparyāyu[1] dhyeyā[2] śīlaṃ na rakṣeta śrutena[3] mattaḥ[3]

na bāhuśrutyena sa śakyu trāyituṃ duḥśīla yena vrajamāna durgatiṃ. (cf. Add. Notes 189. 5 ; 189. 6.)

190. 6. apramāṇākāraṃ. According to 54^{b} and XXV 56^{b} read apramādāk° [and so the Tib., 118 b.].

190. note 2. Here Mahāyāna-books in general are meant in contrast to the Hīnayāna-piṭaka.

190. 17. satvâdhiṣṭh° According to 55^{a} and XXV 56^{b} read tatvâdhiṣṭh (= tattvādhiṣṭh°). [and so the Tib.]

1. Acc. pl. 2. ? For adhyeyāt ? 3. So correctly in Samādhirāja (Cal. ed.) p. 30^{22}.

190, 5-191. 2. The difference of 80 ākārās in the three texts is as follows :

Skt. text	54^{b}—55^{a}.	XXV 56^{b}—57^{a}.
	1—4	
5		6
6		7
7	0	5
8	9	8
9	8	9
0	9 (free from name and marks)	0
	10—30	
0		31 (hearing the meaning)
31		32
0		33 (hearing deportment (!))
32		0
33		34
34		35
35		36
36		37
37		38
38		39
40		41
41		42
42		43
43		0
	44—52	
53		53 / 54 / 55
54		56
55		57
56		58
57		59
58		0
59		60 (Protection in good and bad places)
60		61
61		62
62		63
63		64
64		65
65		66
66		67
67		68

68	69
69	70
70	71
71	72
72	73
73	74
74	75
75	0
76—80	

In the present text occurs twice (190. 6 & 14) gauravākāram apparently by mistake.

191. 12. artha-gaty-anugamatā. « Clearly understanding the sense » (55^{a}) seems to confirm the editor's correction.

192, note 2. The Chinese had no addition, but the quoted Chinese text (XXV 65^{b}) agrees with the Tib.

194. 2. mamântike ceti pradusṭa-cittā. « Though he would be abused yet he ought not to think of retribution » (XXXIII 9^{a}). Apparently the Chinese translator had a different reading.

197. 10. utkarṣayitavyaṃ. « Should be praised » (56^{a}). Cf. ātmotkarṣaṇā ' self-exaltation ' in the Bodhisattvabhūmi and ukkaṃso in Childers.

197. 13. saṃvega. « Disgust » (36^{a}, LXIX 28^{b}). This is the usual equivalent of udvega. udvega (or saṃvega) — dharma denotes the Hīnāyana-doctrine emphasizing the quitting the world, contrary to the Mahāyānist teaching to remain in the world and attain to Buddhahood.

199. 8. poṣo. « nourisher » (56^{b}). This is one of those 16 wrong views relating to the existence of individual. Enumeration of these 16 views often occurs in Prajñāpāramitā-text, e. g. Śatas.-Prajñāp. (Calc. ed.) 120_{8}—121_{4} with two omissions. The editor's note ' a prakritic form ' I cannot understand.

[' Prakritic ' denotes a quasi- Sanskit form affected by Prakrit ; in spite of the Chinese (and Tibetan gso-ba ' nourisher ') it seems to me that the world is probably a by-form of puruṣa ; cf. Pāli posa. — C. B.] puruṣa is another one of those 16 heretical views. See M. Vyutp. § 207 and Satas.-Prajñāp. l. c.

201. note 3. According to the Chinese (XVII 66 b) and perhaps the Tibetan readings, the marginal addition should be taken

into the text and the MS. reading 'bhirāddhā (note 4) must be preserved. Read nâvadhyāyiṣy° instead of nâvadhāyiṣy°.

202. 16. samāh°. . . [na] vijahāti. 57^a simply samāhitâvasthāṃ na vijahāti.

203. 5. Read asadbhūtān.

204. 4. Read cakra-bhramī.

207. 12. ūrjyamānasya. « Floating » (58^a). The reading of B. (note 2) uhyam° would be right.

210. 3. Bhagavatyām. This extract is taken from the Pañcav. — P. (Cambridge MS. Add. 1629, leaf 92^b 5 et seq.)

» 8. mūtoḍī. The Chinese (LXIV 64^b) equivalent agrees with the Tibetan.

211. 13. śroṇi-kaṭāhakaṃ. « Pelvic bone » (LXIV 65^b). ' kṭāhâsthīni ', Pancav.-P.

213. 4. According to the cited text (II 15^b) the reading would be : vā | pe | evaṃ spraṣṭavyā dharmā. śabdā gandhā rasā would have been originally a marginal note referring to the word pe and then have been taken into the text by a scribe.

214. 7. bodhisatvānāṃ. 59^a reads with the MS. bodhisukhānāṃ, but II 15^b and VII 78^b reads bodhi-mukhānāṃ ; the latter would be right.

214. 14. acirahita- Misprint for avir°

220. 14. anuparigrahaṃ. « Holding together » (CCLX 92^a).

221. 2. naḍa-kalāpa. « A bundle of reeds » (CCLX 92^a) This simile occurs several times in the Abhidharma-books denoting an union of mental and physical elements depending on each other.

— See Abhidham. s. (J. P. T. S. 1884) VI. 8 ; Sam. N. II. 114 ; Bodhicaryāv. p., fol. 169^a init. and § IX, 102. (L. V. P.)

» sāsravaṃ. « Furnished with the flowing out » (60^a). The « flowing out » is an epithet of kleśa, very often wrongly spelt sāśrava.

222. 3. 4. catvāro 'rūpiṇa upādāna-skandhāḥ i. e. vedanā, saṃjña, saṃskārāḥ and vijñāna are called simply nāma, both catvāri mahābhūtāni (constituent elements) i. e. pṛthivī, ap, tejas and vāyu and all constituted matters are called rūpa. The sense would be : catvāro 'rūpiṇa upādāna-skandhās tan nā-

ma | rūpaṃ catvāri ca mahābhūtāny upādāya rūpaṃ | rūpaṃ tac ca nāmaikadhyam abhisaṃkṣipya tan nāma-rūpam.

» 10. upakleśās. Vasubandhu explained the upakleśa (accompanying troubler) as applicable both to the principal troubler (rāga, dveṣa &c.), and to the accompanying troubler (āhrīkyânapatrāpya &c.), and in the former case because it accompanies the mind, and in the latter case because it accompanies the principal troubler.

230. note 2. The Chinese is the same as the Tib.

232. note 1. In Pañcav.-P. 127ᵃ 12 occurs also prabhaṅgura, which is rendered by Hiouen Thsang « quickly breaking down ».

233. note 6. This extract is made from Nanjio 23 (43) not from the Ratnacūḍa.

235. 4. ālambanam. This word denotes all conceivable objects either by the pañca-vijñāna or by the mano-vijñāna. The Chinese equivalent means 'what is to be climbed upon or rested on (by the ṣaḍvijñāna)' Cf. Pāli ārammaṇaṃ.

236. 15. poṣo. See my note on the same word at p. 199. 8.

237. 7. parakelika. In the Lalitavistara (Lefmann ed.) 175. 20. read parakeraka with A in the note 4. « Like a thing borrowed » (LVII 24ᵃ). As I learn from Prof. Leumann this is from paraka with a suffix era just as śrāmaṇera from śramaṇa.

237. 8. Read pralopa-dharm°.

240. note 7. Here ends chap. XIII also in the Ch. version.

243. 15. bhagavatyām. The Ch. Pañcav.-P. (LXIV 6ᵇ) agrees well to the present passage, but the corresponding Skt. text (Cambridge MS. 17ᵃ) varies greatly.

244. 3. ārāgayitukāmena. Hiouen Thsang renders it « if one wishes to be familiar with and near to » (LXIV 6ᵇ).

246. 4. Īsādhārā. Chinese equivalent is « carrying shaft or shaft carrier ». In Haribhadra's commentary on Aṣṭ.-P. (M. S. Lévi's MS. f. 82ᵇ 7) occurs also Īṣādhāra, which would be correct form.

247. 14. aṅguli-sacha-mātram. « It wets only one side of a finger » (XV 67ᵃ).

248. 6. upāttaṃ. « Insensible » (63ᵇ). This is said in contrast

of upāttaṃ « sensible » above line 3. Both from the Ch. and from the context it must be corrected to anupāttaṃ.

250. 14. prasāda. « pure matter » (64[a]) Vasubandhu said « the pure matter, which is to be rested on by their (corresponding) vijñāna is called the five roots (pañcêndriya) of the eye etc. » (Abhidharmakośa = CCXXII 95[a]). These indriyāḥ are called paramārthendriyāḥ corresponding to the five sensational nerves. The Tib. ṅaṅ-ba should be understood here in the first sense ' essentiality ' given by Jäschke.

253. note 3. I cannot see the necessity of changing the MS. reading °kaṃ dvay° ; aupapattyaṃśika and dvaya-pratyaya refer to prathama-vijñāna.

256. 2. Read : rūpa-vedanā-saṃjñā-saṃskāra-vijñānānāṃ.

260. 4, 5. « There is neither being nor sorrow, therefore there is nobody to be saved (1) ; having thrown away the sorrow of (our) mind we obtain joyful great ecstasy (2) ». (XV 33[b]. XXI 42[a]). The MS. reading satvo naiva would be right and the rest of the line : na duṣkha śakyu (or śakya) muninā yasyâpanītuṃ dukhaṃ.

» 10. « The Well-gone (Sugata) spoke always : ye exercise the learning of the remembrance, that is meditating on the right remembering place of the body » (XV 34[a]). Preserving the MS. reading except bhāvanāḥ which is to be changed to °nāṃ we can read : uktaṃ co sugatena : « bhāvayath' imāṃ kāyaṃgatām bhāvanām ».

261. note 1. In Buddhist literature ' savāsana ' or more generally ' savāsanā ' means : ' furnished with the influence (or impress) of the habit (of the kleśa) '.

» 2. Read : sarve ti (for te) śūnyā muneḥ (?)

259. 10—264. 2. The Chinese order of the quotations is much transposed, thus :

1. 261. 4—262. 11. rendered prosaic with some omissions.
2. 263. 9—264. 2.
3. 263. 1—8.
4. 262. 12—14.
5. 259. 10—261. 3.

Additional Notes p. 412. 23. must be deleted.

261. 15. The Chinese quoted work renders the whole quotation (yad vadasi up to 262. 11) metrical. [Cf. 262. n. 2]

263. 3-6. The Ch. (L 54[a]) agrees with the reading of the Sikṣās. not with the Bodhic.-ṭīkā.

„ 3. bodhisatvaḥ āha. A daṇḍa between these two words should be deleted; Nirārambha is the name of a Bodhisattva.

263. 9. « The eye does not emulate colour (or matter), the esar does not emulate sound etc. the mind does not emulate dharma » (65[b]). The reading would be : cakṣū rūpeṣu na raṇati | śrotraṃ śabdeṣu | yāvan mano dharmeṣu.

„ 10. Read : kathaṃ cakṣū rūp° hi cakṣū rūp°.

„ 11 „ mano dharm°.

U. Wogihara.

COMPTES RENDUS.

The Prabandhacintāmaṇi, composed by Merutuṅga, translated from the original sanskrit by C. H. Tawney. — Calcutta, 1899 (Bibliotheca indica).

Les légendes jaïnas flattent la curiosité. C'est la raison de leur succès. L'époque est déjà lointaine où Weber et M. Th. Aufrecht firent connaître les premières. L'intérêt qu'avaient suscité ces publications redoubla lorsque M. H. Jacobi édita ses *Ausgewählte Erzählungen in Mâhârâshṭrî* (Leipzig, 1886). Ce petit livre compact était, en effet, le premier recueil systématique de nouvelles jaïnas, extraites du commentaire de Devendra sur l'*Uttarādhyayanasūtra*. Dès lors, ce nouveau domaine de la philologie hindoue était ouvert aux recherches scientifiques. Il fournit à MM. Leumann et Pavolini le sujet des belles études comparatives que l'on sait. En même temps, l'attention était agréablement attirée sur la religion jaïna ; car, comme le disait Bühler, dont M. Tawney rappelle les paroles (p. vi), « the objects with which the Caritas and Prabandhas were composed, were to edify the Jain community, to convince them of the glory and power of the Jain religion, or, in cases where the subject is a purely secular one, to provide them with an agreable entertainment ».

Les récits de Devendra rassemblés par M. Jacobi ne présentaient qu'une unité superficielle : celle d'être dus à un même auteur. Il en est autrement du *Prabandhacintāmaṇi*. Il s'agit ici d'un ouvrage composé de propos délibéré par Merutuṅga, un jaïna de marque, qui vivait au moyen âge, au commencement du XIVe siècle de l'ère chrétienne. Le texte était déjà connu par l'édition de Rāmacandra Dīnānātha (Bombay, 1888). Mais, sous cette forme, il n'était

accessible qu'aux indianistes. M. Tawney l'a rendu presque populaire en une traduction exacte au point que les critiques les plus sévères y trouveront difficilement des taches, et si élégante qu'on en interrompt à regret la lecture. Nul mieux que lui d'ailleurs n'était indiqué pour cette tâche. Ses versions du *Kathā Sarit Sāgara* (1880-87) et du *Kathā Koça* (1895) l'y acheminaient en quelque sorte. Les folk-loristes et les historiens des religions, voire même les simples amateurs de légendes ne sauraient manquer de lui en être reconnaissants.

Tout en exprimant sa « respectful admiration » (p. XIX, note 2) pour l'édition de Dīnānātha, M. Tawney a surtout établi sa traduction d'après trois manuscrits appartenant, l'un au Gouvernement de Bombay, et les deux autres à l'India Office. Grâce à ces documents, il lui a été possible de retrouver en bien des endroits la leçon la plus vraisemblable et la plus rigoureuse. En outre, dans des notes copieuses, insérées au bas des pages et dans de riches corrigenda et addenda (p. 205-215), il a suggéré d'utiles et intéressantes comparaisons avec d'autres récits analogues à ceux qu'il traduisait.

Trop souvent, les légendes ou nouvelles sont œuvre de pure imagination. Ce n'est pas tout à fait le cas de celles rapportées par Merutuṅga. « The Prabandhacintāmaṇi belongs to a class of compositions, the existence of which does, to a certain extent, blunt the edge of the reproach frequently directed against Sanskrit literature, that, with the single exception of the Rājataraṅginī, there is to be found in it no work meriting the title of history. » Ainsi débute la longue introduction (p. v-xx) que M. Tawney a jointe à son travail et qui mérite d'être étudiée avec soin. A la lumière des principaux écrits de Bühler sur les jaïnas et du livre de Miss Duff sur la Chronologie de l'Inde, il examine, en effet, la valeur des récits de Merutuṅga au point de vue historique et en dégage les événements qui ont pu réellement s'accomplir. Il résulte de cette investigation que les quatre premiers chapitres du *Prabandhacintāmaṇi* rappellent un certain nombre de *realia*. Il n'en est pas de même du chapitre V qui traite de sujets variés. « Many of the tales, dit M. Tawney (p. XIX), belong to the great mass of edifying anecdote that seems to have been at the disposal of the

Jain community, consisting principally of old Indian-legends, skilfully adapted by Jain teachers for the moral improvement of the faithful. »

Les légendes rapportées par Merutuṅga se diviseraient donc en deux catégories : celles qui auraient pour point de départ un fait historique, et celles qui appartiendraient au folk-lore indigène. Cette double origine permet d'expliquer à peu près toutes les légendes jaïnas. Pas toutes cependant. Car, en plus d'une occasion, les maîtres jaïnas ont emprunté les récits brâhmaniques et les ont refondus, pour ne pas dire travestis, en les adaptant à leurs doctrines. C'est ainsi que nous ont été conservés un Rāmāyaṇa jaïna et deux Mahābhārata, l'un en 18 chants, l'autre en 25.

L'intérêt général que présente le *Prabandhacintāmaṇi* est plus considérable qu'on ne se le figurerait volontiers. La littérature sanscrite est accoutumée au merveilleux ; elle vit de symboles et de métaphores. Sans doute, ces deux éléments ne font pas défaut dans l'œuvre de Merutuṅga. Ainsi, dans la légende de Vikramāditya, sous prétexte de rêves, il est question de divinités qui apparaissent ; par exemple, p. 9, le Courage se manifeste sous l'aspect d'un certain « noble-looking man, of a celestial radiant form ». Ailleurs, p. 135, on lit cette phrase : « But the servant, perfumed with the sweet savour of the minister's pious aspirations, as a mean tree by the proximity of a sandal-wood tree, ... » Mais, en général, les légendes, telles que les rapporte Merutuṅga, sont plus humaines que les récits brâhmaniques du même genre. Les épisodes se déroulent sur terre plus souvent qu'aux cieux et les acteurs qui les jouent ne dépassent pas trop notre envergure. C'est pourquoi il se dégage de ces nouvelles un charme pénétrant et communicatif. Ce charme, dit M. Tawney (p. vi), elles le perdraient à demi si elles étaient analysées ou paraphrasées. Aussi a-t-il trouvé l'art de nous le rendre tout entier, grâce à son élégante et intégrale traduction.

A. Guérinot.

* * *

E. Lunet de Lajonquière, chef de bataillon d'infanterie coloniale. *Inventaire descriptif des monuments du Cambodge*. Publications de l'École française d'Extrême-Orient. Paris, Imprimerie nationale. E. Leroux, 1902. CV-430 p., gr. in-8°.

L'Inde, qu'ont pénétrée tant d'invasions, ne s'est pas, de son côté, renfermée chez elle. On sait quelle propagation religieuse elle a répandu sur l'Asie. Son langage même a débordé par delà l'Himâlaya : la découverte du manuscrit Dutreuil de Rhins, d'autres encore, celles notamment, si brillantes, dues aux récentes fouilles du Dr Stein, en ont démontré l'existence en plein Turkestan chinois aux premiers siècles de notre ère. D'autre part, vers cette même époque, il se propageait dans la direction du sud-est, aux îles de la Sonde, en Indo-Chine, toute une civilisation apportée de l'Inde, et dont le Cambodge, en ce qui le concerne, nous a gardé le souvenir historique par des monuments dont les plus anciens vestiges peuvent remonter au 6e siècle de notre ère, dont l'art battait son plein vers le 10e : ils font l'objet du présent livre.

L'ouvrage répond exactement à son titre : c'est à la fois une nomenclature et une description méthodique des anciens monuments répartis sur le territoire cambodgien, il faut entendre le Cambodge actuellement français. La description n'est pas détaillée au même degré pour tous. Là où l'auteur est en présence d'un monument suffisamment connu, ce qui est le cas pour les plus considérables, il passe plus rapidement sans répéter ses devanciers : son but était de compléter, et il l'a fait avec une exactitude consciencieuse qui rétablit la vérité sur nombre de points, et nous livre une importante moisson de résultats nouveaux. De ces derniers je signalerai la description du groupe très intéressant, et jusqu'à lui presque ignoré, des quinze monuments de Sambuor.

Une introduction est consacrée à l'étude générale des monuments : disposition et orientation des temples, procédés de construction, décoration, etc. Sans y entrer dans les débats que suscite l'étude des comparaisons et la recherche des origines, tout en accordant d'autre part leur juste place aux réflexions et conjectures, l'auteur se tient généralement sur le terrain des faits. Il les expose de la façon la plus nette et la plus précise. Netteté et précision sont du

reste la marque de tout le livre. C'est plaisir de suivre ces pages où l'exposition demeure constamment limpide, appuyée d'ailleurs sur des plans de clarté parfaite, insérés dans le texte. L'ouvrage, il est vrai, ne contient pas de cartes : pour l'emplacement des monuments décrits par l'*Inventaire*, dans son investigation en zig-zag du sud au nord, on devra recourir à l'*Atlas archéologique de l'Indo-Chine*, publié par le même auteur.

Les restes archéologiques du Cambodge consistent principalement d'édifices religieux : ceux-ci remplissent donc surtout l'*Inventaire*. Quelles que soient les étapes que l'art ait parcourues de l'Inde à cette région, quelles que soient aussi les modifications particulières, dues aux influences locales, qu'il y ait pu, en dernier lieu, subir, on doit s'attendre à retrouver dans les édifices en question des traits communs avec les temples de la contrée qui implanta au pays où ils furent construits sa religion et sa culture. Et, de fait, à l'état développé, pris dans sa substance, un temple cambodgien, tel que le montre l'auteur, avec son sanctuaire auquel s'ajoute un porche que précède à son tour une nef à colonnes, nous représente assez bien le temple hindou : le sanctuaire est le garbhagṛha de l'Inde, le porche équivaut à l'antarāla, la nef au maṇḍapa. Certains procédés de construction semblent, aussi, communs aux deux pays. Les dômes des maṇḍapas s'élèvent par encorbellement, comme les voûtes cambodgiennes. Les pieds-droits cambodgiens, ainsi que l'a constaté M. L. de L., ceux du moins construits en briques, sont triples : ils comprennent, en effet, le plein du mur et deux parements, l'un extérieur, l'autre intérieur, lesquels reçoivent les sculptures : on trouve dans les sanctuaires de l'Inde des pieds-droits doubles, où le mur extérieur reçoit seul les motifs d'ornementation. Je n'insiste pas sur ces derniers détails : je reviens, par contre, sur ce que je disais tout à l'heure de l'analogie, quant à la disposition d'ensemble, des temples cambodgiens et hindous. Elle me semble, en effet, indiquer la réponse à une question que pose l'auteur au sujet des dharmasabhās.

La dharmasabhā nous est présentée, dans les écrits buddhiques, comme la salle de réunion où s'assemblaient les moines pour conférer de matières religieuses : dans la dharmasabhā le Buddha vint bien souvent s'asseoir sur le « siège ornementé de la Loi », il y

instruisait ses disciples, et des profanes même étaient admis à y entendre sa parole. A l'occasion d'une remarque faite par M. Barth sur l'inexistence au Cambodge de tout vestige de la dharmasabhā, l'auteur ouvre la question de savoir si elle ne serait pas précisément représentée par la nef des temples qu'il décrit. Je crois qu'à répondre par une affirmative générale on s'exposerait à l'erreur. La plupart des temples cambodgiens nous apparaissent brahmaniques. La nef n'est autre chose que le maṇḍapa. C'est là que le peuple prenait place. On y faisait les actes du culte qui n'ont pas lieu dans le sanctuaire : lectures, danses, et le reste. Que dans des temples buddhiques construits sur le modèle des temples brahmaniques, ou dans ces derniers adaptés au buddhisme, la nef, en dehors de sa destination de local pour le peuple et pour certains actes du culte, ait pu servir encore de dharmasabhā, je le veux bien : mais rien n'indique cet usage, et en tout cas il ne fut ni le seul, ni le principal, ni celui en vue duquel il semble qu'on l'ait érigée.

Brahmanisme et culte, à degré inégal il est vrai, des trois divinités du groupe trimūrti, buddhisme mahâyâniste s'implantèrent, avec l'immigration hindoue, au Cambodge. Le buddhisme du petit véhicule ne semble y avoir fait de progrès sérieux que plus tard, dans la dernière partie de notre moyen-âge, mais son progrès fut alors tel qu'il s'est entièrement substitué aux religions venues de l'Inde qui prospérèrent avant lui. Entre ces cultes se produisit-il jamais quelque conflit violent ? Adoptant une opinion dont déjà, il y a une vingtaine d'années, Moura se faisait l'écho dans *le Royaume du Cambodge*, M. L. de L., tout en déclarant le fait peu conforme aux doctrines du buddhisme, met au compte de celui-ci certaines mutilations subies par les monuments brahmaniques : une réaction religieuse, pense-t-il, causa ce vandalisme. Le fait de mutilation intentionnelle est indiscutable. A Praḥ Theat Praḥ Srei, une figure de divinité est enlevée au ciseau (p. 150). Une autre, à Chöng Ang (p. 140). A Praḥ Khan, plus de deux cents (p. 243). A Prasat Pram, dans beaucoup de sculptures « les divinités brahmaniques ont été enlevées au ciseau, toute la partie décorative ayant été respectée » (p. 326). A Phnom Praḥ Bat, le personnage central d'un linteau décoratif « a été retouché et transformé en

Buddha ; en outre, le côté droit du panneau a été profondément fouillé, pour enlever les images des divinités brahmaniques qui y étaient représentées, et on a sculpté à leur place des ornements en feuillages » (p. 125). Un peu partout, mutilation des statues brahmaniques. La volonté de détruire est manifeste : quelle fut la part du buddhisme dans tout cela ?

Ce n'est pas, je pense, au buddhisme mahâyâniste qu'il serait juste d'attribuer une action violente contre les autres croyances hindoues. Le mahâyânisme, en effet, tendait bien plutôt de lui-même à se fondre dans leur masse ; et d'autre part, encore que les inscriptions nous le montrent plus favorisé parfois de telle haute protection, il n'y apparaît pas que les cultes différents aient eu à se plaindre de quoi qui ressemblât à une persécution. Et s'il arrive aussi qu'elles nous parlent de liṅga brisé par un général en révolte, Kaṃvau, rien ne nous dit que le buddhisme ait pris la moindre part à l'aventure. Le mahâyânisme me paraît donc ici hors de cause : eût-il à sa charge un fait tel que celui signalé plus haut à Phnom Praḥ Bat. Car un monument d'abord destiné à une divinité hindoue pouvait fort bien être attribué au buddhisme, et même, pour affirmer le caractère de la destination nouvelle, certains motifs de décoration pouvaient être effacés et transformés, sans nulle révolution religieuse dans les sentiments de gens qui, honorant à la fois tel dieu et le Buddha, demeuraient libres de se porter davantage, suivant les circonstances, vers l'un, puis vers l'autre, sans pour cela rompre le moins du monde avec le premier.

Il convient de distinguer, en effet, ce qui se peut justifier par une vue d'adaptation, comme dans le cas précité, ce qui ne semble relever que de la malveillance, comme dans le bris des statues ou le grattage visiblement inutile d'une sculpture. Que, pour en venir à lui, le buddhisme du petit véhicule ait adapté, cela va de soi. Mais à lui aussi j'hésiterais beaucoup à attribuer des dégradations sectaires. Ce n'est certes pas le soin qu'il s'est actuellement donné de recueillir et d'abriter les vieux restes des statues bramaniques qui peut nous faire soupçonner un pareil vandalisme, ni, pour nous contenter d'exemples pris dans l'ouvrage dont il s'agit, des indices d'une tolérance plus large encore tels que sont : le liṅga au pied de la statue du Buddha dans la pagode moderne de Yeai Pou

(p. 45), les deux autres conservés dans celle de Prasat Ampil Rolöm (p. 261), le linteau portant l'image de Çiva sur Nandin dans celle de Phnom Kong (p. 64), les divinités brahmaniques du *chedei I* de Praḥ Theat Praḥ Srei (p. 149), les statuettes brahmaniques mêlées aux buddhiques sur l'autel de la pagode de Chean Chum (p. 3). Et par ailleurs le buddhisme ne nous apparaît pas dans son histoire comme un destructeur sans merci des images du panthéon hindou. Si donc, étant donnée l'universalité du désastre des statues bramaniques, il fallait à cet effet général une cause qui le fût également, c'est autre part que je voudrais la chercher. N'y aurait-il pas lieu de songer à une secte dont le fanatisme est assez avéré, à ceux qui, notamment dans l'Inde, ont tant honoré Allah par le saccage au nom de son prophète ? Dans le cours du dix-septième siècle un prince musulman règna nombre d'années au Cambodge ; n'est-ce pas à son règne que revient la responsabilité de cette ruine ? Il est vrai que, dans ce cas, les statues buddhiques ne durent pas être épargnées : mais celles-ci avaient encore des fidèles pour les préserver ou tout au moins les rétablir : et s'il faut cependant des images mises en pièces, nous savons, l'auteur lui-même en cite des exemples, qu'il se trouve au Cambodge plus d'un buddha brisé.

Je ne puis, par contre, que m'associer à l'opinion de M. L. de L. sur les causes qui ont produit l'inachèvement de tant de monuments, le plus grand nombre, assure-t-il, du Cambodge. Il y voit le résultat d'accidents indépendants de la volonté du fondateur : « sa mort, son déplacement voulu ou ordonné, des guerres, etc. », non le fait d'une résolution arrêtée sous l'influence de certaines idées religieuses, telles que la crainte de la mort à bref délai après l'exécution définitive du monument. Je ne sais rien, en effet, qui autorise une pareille hypothèse, et ne lui trouve dans les inscriptions aucun appui. D'autre part, le Cambodge avait reçu de l'Inde ses croyances, et l'Inde ne songeait pas à laisser de propos délibéré ses fondations religieuses incomplètes. Bien au contraire. Ceci est vrai, en particulier, des constructions : « qui veut posséder ces mondes que l'on gagne par les actes du culte et les œuvres pies, dit la Bṛhat Saṃhitā, qu'il bâtisse un temple. » Erection d'un temple ne dit pas érection inachevée. Ce n'est pas non plus

par des monuments imparfaits que les constructeurs de temples se fussent procuré cette gloire qu'ils songeaient, d'après les inscriptions, à se donner par leur œuvre ; désir terrestre qui, pour l'indiquer en passant, pouvait se doubler d'une pensée religieuse, car « tant dure sa gloire dans le monde, tant l'homme goûte la joie dans les cieux », dit une inscription d'Ajaṇṭā. Nous savons aussi que l'érection d'un temple faisait partie de ces œuvres méritoires, au nombre de sept, les saṃtānas, dont l'accomplissement assurait le bonheur et dans le monde présent et dans la vie future : rien là sans doute qui ne fût pour engager les fondateurs à terminer leur œuvre dans toute la mesure du possible. Car cette assurance, justement, de bonheur actuel, loin qu'ils eussent à redouter la mort, l'œuvre menée à terme, leur promettait au contraire la durée de la vie. Et de fait, là même où il s'agit d'édifices dont nous n'avons que des raisons d'admettre l'achèvement, les inscriptions nous montrent dans la croyance de l'Inde tout autre chose que la crainte de rencontrer la mort au bout de l'œuvre religieuse : c'est plus de force et une plus longue vie qu'au premier siècle (la date probable) avant notre ère, Patika, fils du kṣatrapa Liaka, attendait pour ce prince et ses enfants, donc pour lui-même, de l'érection, avec un reliquaire, d'un monastère buddhique dont il serait, je pense, par trop gratuit de prétendre qu'il entendît en faire aux moines le don, sans l'achever ; c'est, sous les hyperboles de sa rhétorique, la plus longue des vies que, quelque quinze siècles plus tard, souhaitait au roi Mokala l'inscription gravée en mémoire de l'inauguration par ce prince du temple qu'il avait bâti pour Çiva : souhait où l'on aurait tort de soupçonner une formule conjuratoire ; il n'est qu'une expression de la foi à l'efficacité des œuvres religieuses pour procurer les biens même d'ici-bas.

Le volume contient, insérées dans le texte, bon nombre d'illustrations dont il n'est que juste de reconnaître l'excellent choix. Un lapsus de plume n'a-t-il pas échappé à l'auteur dans la désignation des membres des deux personnages représentés au centre de la figure 105 ? Le linteau décoratif qu'elle reproduit est du reste fort intéressant. Sur ce linteau est sculpté, ainsi que le fait remarquer M. L. de L., le combat des deux singes Sugrīva et (je me conforme ici à la graphie de l'auteur) Bālin : les deux adver-

saires se font face ; à gauche, derrière Sugrīva, se trouve Rāma qui vient de percer d'une flèche Bālin ; à droite, derrière Bālin se tient debout un autre personnage. L'auteur ne le détermine pas : ne figurerait-il pas Lakṣmaṇa ? Celui-ci, en effet, accompagne son frère dans le récit du Rāmāyaṇa. Le goût de l'art cambodgien pour la symétrie l'aura mis comme pendant de Rāma à la place qu'il occupe. Et peut-être aussi les oiseaux au vol mêlés par l'artiste à la scène sont-ils la traduction en pierre de ce dire du même épisode qu'entre les mains du héros intervenant dans la lutte la corde d'arc eut une résonnance telle que ce fut grande panique parmi la gent ailée.

J'ajoute que le jugement de l'auteur sur la figuration humaine chez les vieux artistes cambodgiens est des plus modérés, et fort exact, à mon avis. Dénuée de qualités, elle ne l'est certainement pas : elle est loin, très loin d'être exempte de défauts, et passe trop souvent les limites du disgracieux. Il est à propos de le reconnaître, et de ne pas monter au dithyrambe là où l'œuvre en cause n'est pas plus que, par exemple, les Apsaras d'Angkor. A louer trop, on déprécie.

Quant au volume net et consciencieux qui fait l'objet de cette notice, il est de valeur à porter l'éloge. En avoir été l'instigatrice, et l'avoir publié, est pour l'Ecole française d'Extrême-Orient, de récente naissance et pourtant signalée déjà par de si utiles travaux, un titre de plus à la gratitude de tout travailleur qu'intéresse l'Inde chez elle et au-dehors. A.-M. Boyer.

* * *

Eleusinia : de quelques problèmes relatifs aux mystères d'Eleusis par le comte Goblet d'Alviella, professeur à l'université de Bruxelles, membre du Sénat et de l'Académie royale de Belgique. — 8°, vii-151 pp. Paris, Leroux 1903 (Extrait des tomes XLVI et XLVII de la Revue de l'Histoire des Religions).

« L'objet de cet opuscule », nous dit l'auteur lui-même, « n'est pas de faire œuvre d'érudition » ; ce sont seulement « quelques vues d'ensemble » sur « quelques problèmes relatifs aux mystères d'Eleusis ».

Le livre s'ouvre par le tableau d' « *une initiation à Eleusis dans les premiers siècles de notre ère* » (pages 1-28). Ce tableau est clair, complet, bien ordonné et très littéraire. M. d'Alviella y décrit la procession des mystes allant d'Athènes à Eleusis, et nous montre vers le soir, « par dessus la sombre verdure des oliviers, les marbres neigeux du Parthénon, teints en rose par les derniers rayons de soleil, découpant leurs lignes harmonieuses sur le fond purpurin des montagnes de l'Hymette » (p. 11). Le « drame mystique » est conté avec le même souci de pittoresque. — Ce tableau n'a d'ailleurs aucune prétention à l'originalité, et n'est mis là, je pense, que pour rafraîchir les souvenirs du lecteur ; mais il est, en général, exact : M. d'Alviella a lu l'article « *Eleusinia* » de *Lenormant* et de M. *Pottier* dans le Dictionnaire de *Saglio* et le deuxième Mémoire de M. *Foucart* sur Eleusis (1).

Les trois problèmes sur lesquels porte spécialement l'étude de M. d'Alviella sont les suivants :

1) Quelle est l'origine des mystères et quelles sont les principales étapes de leur évolution ?
2) Quels rapports ont-ils eus, au cours de leur histoire, « avec les grands systèmes de philosophie grecque » ?
3) « Quelle a pu être leur action sur la formation de la liturgie chrétienne » ?

D'après M. d'Alviella, le fond des mystères d'Eleusis est un ensemble de rites agricoles « dont on retrouve la trace dans le folk-lore de tous les peuples Indo-Européens » (p. 37). Pour tous ces peuples, chaque exploitation rurale « a son génie qui personnifie l'ensemble des épis ou des plantes. Ce génie est conçu tantôt sous la forme d'un être humain, tantôt sous celle d'un animal », jument, génisse, porc, chèvre, coq ou serpent (p. 38-39). Déméter est l'un de ces génies agricoles ou de ces « *mères du Blé* ». A l'origine, il y en avait « autant que de champs cultivés », mais, par suite de leur ressemblance, « l'Unification des Mères du Blé » se

(1) M. d'Alviella l'appelle par inadvertance : *Recherches sur l'origine et la nature des mystères d'Eleusis :* c'est le titre du 1er mémoire (Paris 1895). Le 2e est intitulé : *Les Grands mystères d'Eleusis : Personnel, Cérémonies* (Paris 1900).

fit en Grèce « au profit du génie local qui s'appelait *Déméter* » (p. 46-47). « Dans le culte de Déméter, c'est la forme anthropomorphique qui a seule survécu » ; mais à voir la Déméter-jument de Phigalie, la Déméter-génisse de Corcyre, la Déméter-truie d'Eleusis, on reconnaît sans peine, sous ces différents attributs, d'anciennes « Mères du Blé » qui étaient des animaux (p. 42-46). Comme toute chose, ce génie de la moisson est destiné à périr : il faut le rajeunir, et l'obliger, — en sacrifiant l'être sous lequel il s'est incarné, — à rentrer dans la moisson prochaine : cette forme rajeunie, c'est la « *fille du Blé* », c'est Koré (p. 39-40). Le renouvellement du génie de la Moisson après la stérilité de l'hiver, s'est traduit dans la mythologie grecque par les aventures de Déméter et de sa fille, mais la légende se retrouve identique, — encore qu'un peu simplifiée, — chez les Potowotomies de l'Amérique septentrionale (p. 48-50) ; et les mystères d'Eleusis ont dû être à l'origine quelque chose comme « les *medecine-danses* » des Peaux Rouges (p. 32-34). Ces rites étaient d'abord la propriété de quelques familles (Eumolpides et Kéryces) : « la fertilité exceptionnelle de leurs campagnes dut exciter de plus en plus l'admiration et l'envie de leurs voisins » qui demandèrent à y être admis. Les *sacra gentilicia* étaient transformés en Mystères (p. 54-59). Mais comment ces Mystères, qui étaient primitivement tout agricoles, nous apparaissent-ils dès le VIIe siècle (époque de l'hymne à Déméter) avec un tout autre but : celui d'assurer à leurs adeptes le bonheur dans la vie future ? (p. 60). Comment l'initiation est-elle devenue une régénération ? (p. 62-64). Comment les conceptions de l'eschatologie grecque, — encore si sombres dans la poésie homérique, — sont-elles devenues à Eleusis plus confiantes dans l'au-delà ? (p. 67-71). D'où vient cette connaissance si précise de la topographie infernale qui y est donnée aux initiés ? (p. 73-75) Expliquer ce changement par le symbolisme latent des rites agricoles, — le grain de blé devenant l'emblème de la vie humaine, — c'est déjà supposer le problème résolu. Mieux vaut ici, — sans toutefois admettre l'identité d'Isis et de Déméter, — recourir à des influences égyptiennes, transportées en Grèce par les courtiers Phéniciens (p. 72-73, 77-78). Enfin, « la notion de pureté rituelle fut la brèche par laquelle l'idée morale pénétra dans l'Eschatologie des Mystères » (p. 78-83).

J'ai résumé la théorie de M. d'Alviella en essayant d'y apporter quelque clarté, car l'exposé en est souvent confus, et l'enchaînement des idées y échappe quelquefois. C'est du reste la partie la plus personnelle de l'ouvrage. M. d'Alviella semble très familier avec tous les maîtres du folk-lore : Frazer, Lang, Mannhardt, Robertson Smith, etc. Lui-même, folk-loriste distingué, avait déjà publié un travail sur « les Rites de la Moisson et les commencements de l'Agriculture ». Il se trouvait donc bien préparé pour étudier à ce point de vue les mystères de Déméter. De fait, dans ces deux chapitres, les rapprochements piquants et inattendus, — trop inattendus parfois, — les éclaircissements ingénieux ne manquent pas. C'est ainsi que pour rendre raison des παῖδες ἀφ' ἑστίας, dont jusqu'ici on ne s'expliquait la présence que très imparfaitement, — M. d'Alviella propose une hypothèse qui mérite, je crois, qu'on s'y arrête (p. 65-67). Comme Auguste Mommsen (Feste der stadt Athen, p. 274) il rattache « les enfants du foyer » au mythe de Démophoon, mais il explique le mythe par l'usage et y voit « une survivance de l'époque où les enfants des familles qui possédaient en commun les mystères d'Eleusis étaient initiés à l'aide d'une sorte de baptême ou de régénération par le feu » (1). Ce serait la régénération par « ce passage à travers les éléments » dont parle Apulée. L'interprétation de M. d'Alviella a quelque chance d'être vraie. Je regrette seulement qu'après nous avoir promis d'expliquer l'*origine des mystères*, il n'étudie à vrai dire que le culte primitif des « Mères du Blé ». Or elles sont légion, les Mères du Blé (toute exploitation agricole a la sienne, nous dit M. d'Alviella), mais il n'y a qu'une Déméter éleusinienne. Le difficile du problème, c'est d'expliquer comment ces rites agricoles, — communs à tous les peuples indo-européens, — sont devenus des mystères eschatologiques contenant une révélation de la vie future. Parlant, lui aussi, des « danses-médecines pour le temps des semailles et des moissons », — M. Andrew Lang ajoute (Mythes, Cultes et Religions, trad. franç. p. 568) : « Pour *diverses raisons*, certains de ces rites

(1) Cf. Hymne à Déméter v. 232 sqq. D'après une variante d'*Hygin* (Fab. 147) le roi d'Eleusis aurait surpris Deo plongeant son nourrisson dans le foyer embrasé ; et la déesse aurait puni de mort le profane indiscret. M d'Alviella y voit avec raison un souvenir de l'initiation et de ses secrets,

locaux ont pris une haute importance dans le développement de la civilisation grecque, les cérémonies éleusiniennes par exemple. » Ce sont ces « *diverses raisons* » qu'il importerait de connaître, et c'est leur exposé qui constitue l'*histoire* d'un culte. Le folk-lore cesse là où l'histoire commence. N'étudiant précisément que les formes *communes* des cultes primitifs dans l'humanité, le folk-lore est souvent inapte à expliquer les précisions particulières de tel ou tel rite et le développement propre d'un culte local. Dans un brillant article de la *Revue archéologique* (1902, XLI, p. 276) où il essayait de prouver avec la plus ingénieuse virtuosité qu'Orphée était un renard divin, M. Salomon Reinach écrivait ces quelques lignes : « On perdrait son temps et sa peine à vouloir tirer de cette conception primitive d'un renard divin, les nombreux épisodes qui constituent la légende d'Orphée » ; ce sont là de très sages paroles. — Après avoir montré dans la Déméter d'Eleusis l'ancienne « *Mère du Blé* », la question de l'origine des mystères reste intacte. Il faut expliquer comment à ces rites primitifs est venue s'ajouter une eschatologie qui est l'essence même des mystères éleusiniens. M. d'Alviella l'a très bien senti lui-même ; il a posé la question en termes très justes (p. 60), et après toute cette dépense d'érudition folk-loriste, — il en revient lui aussi, — avec des réticences et une certaine timidité — à chercher une explication dans l'influence égyptienne, qu'il rend d'ailleurs moins vraisemblable que M. Foucart, en la croyant indirecte et subordonnée à celle de la Phénicie.

M. d'Alviella aborde ensuite le problème de l'orphisme dans ses rapports avec les mystères, et, — reprenant la thèse de Lenormant et de tant d'autres, — il essaie de marquer l'influence de l'orphisme sur le développement de la doctrine d'Eleusis. Après avoir sommairement esquissé « l'évolution mystique du culte de Dionysos » et son introduction à Eleusis, — l'auteur en marque les conséquences : c'est d'une part dans le culte des Grandes déesses « un accent plus passionné et plus tragique », d'autre part « la théosophie des Mystères précisée ou développée dans le sens des doctrines orphiques » (p. 84-88). Et, à ce propos, il rappelle ce qu'était l'orphisme, « méthode plutôt que doctrine », essai de « conciliation des traditions mythiques avec les exigences de la culture ambiante »

(p. 88-90) ; il rappelle le caractère panthéistique de la cosmogonie et de l'eschatologie orphiques (p. 91-96) et il analyse les idées nouvelles que l'appropriation par les Orphiques du Zagreus crétois, avait apportées dans leur conception de la vie (p. 97-99). Cet orphisme ainsi constitué s'infiltra à Eleusis dans les dernières années du Ve siècle ou les premières du IVe. Sans bouleverser les cérémonies existantes, les Orphiques introduisirent leurs hymnes comme chants liturgiques et sans doute aussi leur morale (p. 100-107). Du jour où l'orphisme « s'implanta dans les mystères » et établit à Eleusis « son quartier général », les « écoles dominantes » s'y succédèrent suivant les « diverses époques ». Après le pythagorisme et l'Académie, le stoïcisme devient la doctrine d'Eleusis et les mystères sont encore aux mains des Alexandrins et des néoplatoniciens, quand le sanctuaire des Grandes Déesses est saccagé par les Goths d'Alaric.

On ne reprochera pas à M. d'Alviella de n'avoir pas fait la lumière dans un sujet très obscur (1) et de n'avoir pas établi un classement chronologique des poésies orphiques ; mais vouloir expliquer Eleusis par l'orphisme et l'orphisme par l'évolution des cultes dionysiaques, ce n'est pas rendre plus clair le problème des mystères. D'ailleurs les pages où M. d'Alviella a étudié l'influence de Dionysos sur l'orphisme ne sembleront pas très nettes et ne le feront guère mieux comprendre. Il y a plusieurs Dionysos très différents, et dont la fusion (purement verbale) ne s'est opérée qu'à l'époque du syncrétisme religieux. Le Sabazios thrace, le Zagreus crétois et le Dionysos d'Eleusis ne sont pas des dieux apparentés. Le Sabazios thrace est un dieu oriental, au culte orgiastique, qui fut d'abord très mal accueilli à Athènes et dont l'action semble avoir été nulle sur les Orphiques. C'est au Zagreus crétois que ceux-ci ont emprunté leurs symboles cosmogoniques. Quant à l'orphisme lui-même, — pour autant que nous puissions le connaître —, il n'a pu avoir sur le développement des mystères l'influence prépondérante que lui attribue l'auteur. Les cérémonies des mystères étaient depuis longtemps fixées dans leurs moindres détails, quand

(1) Le problème se trouvera méthodiquement exposé dans un mémoire de M. Foucart sur *le culte de Dionysos en Attique* qui paraitra en juin 1904 dans les Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

l'orphisme prit naissance ; et jusqu'à la ruine d'Eleusis elles se sont célébrées κατὰ τὰ πάτρια : Pour un changement dans le bornage sacré, les Eumolpides recouraient à l'oracle de Delphes (1) ; ce n'est certes pas l'orphisme, — sorte de franc-maçonnerie sans caractère officiel, — qui aurait pu modifier dans son fond l'organisation ou la doctrine des mystères. Mais il est infiniment probable, que, — les mystères représentant l'institution religieuse la plus vénérable et la plus respectée de la Grèce, — tous ceux qui voulaient prendre la direction d'un grand mouvement moral, essayaient d'adapter leurs théories aux rites éleusiniens et en faisaient, dans leurs commentaires, l'exégèse symbolique. C'est dans ce sens, je crois, qu'il faut interpréter les quelques textes, cités par M. d'Alviella, qui semblent faire allusion dans les mystères à un enseignement orphique (2). Pour les mêmes raisons, on acceptera difficilement, avec M. d'Alviella, que les Mystères d'Eleusis aient été comme une grande auberge philosophique où tous les systèmes antiques se seraient succédés jusqu'à la fin du paganisme.

Dans la dernière partie de son livre, l'auteur reprend, en quelques pages rapides et un peu superficielles, la question des rapports du christianisme et des mystères. Je serai ici plus bref, parce que la personnalité de M. d'Alviella y est moindre. C'est une bonne adaptation de la X[e] « Lecture » d'*Edwin Hatch* (The influence of greek ideas and usages upon the christian Church — [The Hibbert Lectures 1888] Londres 1890), adaptation d'ailleurs complétée ou rectifiée à l'aide d'*Anrich* (3) et de *Wobbermin* (4) : Le gnosticisme représente la forme achevée du christianisme hellénisé ; la plupart de ses rites, de ses symboles sont éleusiniens (p. 120-125). Le christianisme orthodoxe lui-même, surtout au III[e] et

(1) Cf. C. I. A IV², p. 30, n° 104A.

(2) Les τὰ ἀπόρρητα contenant des préceptes moraux dont parle Platon (Phédon p. 62 B) représentent bien plutôt l'enseignement orphique que la doctrine des mystères ; quant à l'ἱρὸς λόγος dont parle Hérodote à trois reprises (II, 48, 62, 81), il est égyptien et non éleusinien.

(3) Das Antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum. Göttingen 1894.

(4) Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen. Berlin 1896.

IV[e] siècle, a subi très fortement l'influence des mystères : la phraséologie chrétienne a pris ses termes rituels à la langue des initiés, et inconsciemment les idées ont été empruntées avec les mots (p. 126-7). Le catéchuménat, l'arcane, l'initiation à plusieurs degrés, — choses inconnues aux premières communautés chrétiennes, — s'établissent dans l'Eglise par une imitation plus ou moins involontaire de la discipline éleusinienne (128-138). Le symbolisme des monuments figurés et des premiers « credos » chrétiens trahit la même influence (139-142) ; et jusque dans le rituel de la messe, le souvenir du drame mystique et de l'époptie est indéniable (142-146).

Toutes ces affirmations de M. d'Alviella ou plutôt celles des devanciers qu'il résume, pourraient être le point de départ de longues discussions. Plusieurs rapprochements forcés ou trop lointains ne supportent pas l'examen ; certains rites chrétiens ont une histoire encore trop mal connue pour pouvoir être utilement comparés aux rites éleusiniens. C'est tout un livre qu'il faudrait écrire pour aborder la critique de ce dernier chapitre. Mais peut-être, quoi qu'en dise M. d'Alviella, « l'heure n'est-elle pas encore propice aux *vues d'ensemble* » sur ce sujet. Depuis 1890 où parut le travail d'Edwin Hatch, la question a été reprise périodiquement, mais presque toujours avec des intentions de polémique ou dans des œuvres de jeunesse : les livres de *Wobermin* et d'*Anrich* que j'ai déjà cités, ceux de *Cheetam* (1) (que M. d'Alviella ne semble pas avoir connu) et de *Battifol* (2) n'échappent pas à l'un ou l'autre de ces reproches. Il faudrait savoir attendre : l'archéologie grecque chrétienne commence à peine ; les études de liturgie comparée sont à leurs débuts ; bien des textes de l'ancienne littérature chrétienne attendent encore une édition critique et une bonne monographie. Grâce à M. Foucart et à M. Cumont nous connais-

(1) The Mysteries pagan and christian, being the Hulsean Lectures for 1896-7. Londres 1897.

(2) Etudes d'histoire et de théologie positive. Paris 1902 : La discipline de l'Arcane. — Le dernier travail paru à ma connaissance sur les rapports du Christianisme et des Mystères est l'introduction écrite par J. B. Mayor à la belle édition du VII[e] livre des *Stromates* par F. J. A. Hort ; mais l'auteur n'apporte sur ce point ni un fait ni un texte nouveau.

sons déjà les mystères d'Eleusis et ceux de Mithra ; mais combien de mystères du paganisme finissant nous sont encore fermés ! — Un travail d'ensemble sur les rapports des mystères et du Christianisme reste donc encore à faire, mais il ne semble pas possible dès maintenant ; et en tout cas, il ne pourrait être que le travail de toute une vie.

Le livre de M. le comte Goblet d'Alviella ramène l'attention, — et parfois très heureusement, — sur « quelques problèmes relatifs aux mystères d'Eleusis » ; mais il s'en faut que ces problèmes y soient, — même provisoirement, — résolus.

Paris, Janvier 1904.

MAURICE MASSON.

REVUE DES PÉRIODIQUES.

Harvard Studies in Classical Philology. XIV (Greenough Memorial Volume).

Outre une biographie de feu J. Brudstreet Greenough, professeur à Harvard College et décédé en 1901, cette publication renferme des *Observations on the fourth eclogue of Virgil,* by W. Warde Fowler et une série d'études concernant Térence telles que *The illustrated Terence Manuscripts* by K. E. Weston, *The Relation of the Scene-Headings to the Miniatures in Manuscripts of Terence* by J. Calvin Watson.

Ce dernier mémoire est très développé et accompagné de belles reproductions. L'auteur admet que les entêtes des scènes dérivent des miniatures et étaient primitivement distribuées comme celles-ci. Les entêtes remonteraient au second siècle et les miniatures au premier. Les mss. γ seraient les meilleurs représentants du ms. utilisé par l'artiste.

The American Journal of Philology (Whole n° 95).

1° *Further Notes on the Mostellaria of Plautus* by E. W. Fay.

2° *The Modes of conditional Thought III* by H. C. Nutting.

Considérations sur la nature de l'acte intellectuel qui lie les deux membres d'une proposition conditionnelle. La nature de cet acte détermine, en effet, le mode de la proposition.

3° *The Editio Princeps of the Greek Aesop* by G. C. Keidel.

Description des principaux exemplaires de l'*Editio Princeps* et particulièrement de celui de la bibliothèque du Congrès à Washington dont une page est reproduite.

4° *On the Non-Existence of yemi, yehi yeiti*, etc., by L. H. MILLS.

M. Mills qui a soutenu jadis que la terminaison des génitifs avestiques en *ahę* n'était qu'une mauvaise lecture pour *ahya*, le ꞃꝺ n'étant autre chose que le caractère pehlvi ꞃꝺ valant yā (ou ya), étend maintenant sa théorie aux finales *-yemi*, *-yehi*, *yeiti* des verbes en *-ya*. Celles-ci devraient se lire *yāmi*, *yahi*, *yati*, comme, de fait, on les trouve aussi parfois écrites dans l'Avesta.

5° *Vica Pota* by C. HOEING.

Sénèque mentionne dans le *Ludus de morte Caesaris* 9. 4 une divinité *Vica Pota* qui serait mère de *Diespiter*. D'après M. Hoeing, cette déesse devrait être identifiée avec Cybèle.

6° *A Medical Papyrus Fragment* by E. J. GOODSPEED.

* * *

Dans sa livraison du 1 déc. 1903, la revue catholique de Beyrouth *Al-Machriq* reproduit une conférence du P. L. Cheïkho sur l'histoire, les mœurs, les idées et coutumes religieuses et surtout la littérature préislamiques des Arabes. A l'encontre des préjugés assez répandus, à l'encontre aussi de l'appellation d'*époque de l'ignorance*, en usage chez les écrivains musulmans pour désigner les temps antérieurs à Mahomet, le conférencier établit que, même avant l'Islam, les diverses tribus de l'Arabie s'étaient élevées à un haut degré de culture. Quelques extraits bien choisis des poètes préislamiques lui ont fourni un de ses arguments les plus frappants. Il y a, dans cet aperçu historique, beaucoup à apprendre. En le constatant, nous n'étonnerons aucun de ceux qui connaissent la compétence exceptionnelle du P. Cheïkho en cette matière.

— Dans la même Revue (an. 1904, n°s 1-3 et 6), le même auteur a entrepris une description des manuscrits arabes de l'Université Saint-Joseph, en commençant par les manuscrits chrétiens. Les spécialistes y glaneront nombre d'indications intéressantes. Le premier n° décrit est un ms. de l'Ancien Testament, dont le contenu diffère notablement, en plusieurs endroits, du contenu du recueil canonique ; il ne saurait manquer d'attirer vivement l'attention de tous les biblistes. A remarquer aussi le n° 4, copie

partielle du *Diatessaron* de Tatien, qui, en elle-même, n'est pas antérieure au 14[e] siècle, mais dont l'autorité, par une série d'antécédents connus, remonte au moins jusqu'au 9[e] siècle.

— Signalons encore, dans *Al-Machriq* (an. 1904, livrais. 1-4) une étude minutieuse du P. Anastase sur les tribus arabes de Khoza'a dans l'Irak et notamment sur les clans dont elles sont formées et sur quelques parlicularités dialectales de leur langue actuelle ; de même (livr. 3 et 4), un bon compte rendu, par M. Alouf, des fouilles récentes des Allemands à Baalbeck ; enfin (livr. 4-6), du P. L. Jalabert, un excellent bulletin des dernières découvertes archéologiques en Syrie.

CHRONIQUE.

Les *Annales du Musée Guimet* ont édité depuis un an de nombreuses publications.

Signalons d'abord une étude de M. ALEXANDRE MORET sur le *Rituel du culte divin journalier en Egypte* d'après le papyrus 3055 de Berlin et les textes gravés sur les murs du temple de Séti Ier à Abydos. Ce mémoire est accompagné d'un index des mots égyptiens contenus dans le papyrus consulté et de diverses planches ainsi que d'un bon résumé des conclusions.

M. MORET donne, en outre, un mémoire sur le *Caractère religieux de la royauté pharaonique*. La conclusion de cet ouvrage considérable est que : « Le pharaon se distingue des autres rois prêtres en ce qu'il est lié aux dieux par la naissance autant que par la dignité sacerdotale. Il est dieu parce qu'il est prêtre ; mais il n'est prêtre qu'en tant que fils des dieux. »

M. GÉDÉON HUET, bibliothécaire à la Bibliothèque Nationale vient de publier le second tome de sa traduction du livre de M. H. KERN sur le *Bouddhisme dans l'Inde*.

Ce volume, comme on sait, contient les chapitres relatifs au *Sangha* et à l'*Histoire ecclésiastique* avec un appendice sur les sectes et un précieux index des termes techniques.

Le tome trentième des *Annales* est édité avec des soins tout particuliers. Il renferme une *Histoire de Thaïs*, avec publication de textes grecs inédits par M. F. NAU, tandis que le reste du volume est consacré aux fouilles exécutées à Antinoë en 1901-1902. M. GAYET donne le résultat de ses explorations dans les nécropoles avec de superbes photogravures représentant les momies et les objets trouvés dans les tombes. Il a confié à M. SEYMOUR DE RICCI

le soin de publier les nombreuses inscriptions grecques et coptes exhumées dans ces fouilles. M. E. Guimet s'est chargé des *Symboles asiatiques* et M. E. Bonnet donne une notice sur les plantes tant sauvages que cultivées dont l'emploi a pu être constaté dans les tombes d'Antinoë.

* * *

M. Revillout, conservateur au Louvre, publie un *Précis du droit égyptien comparé aux autres droits de l'antiquité.*

* * *

A propos de droit comparé, signalons le nouvel ouvrage de M. E. Lambert qui est le premier volume (900 p.) d'une *Introduction à la fonction du droit civil comparé* dans la 1e série (Régime successoral) des *Etudes de droit commun législatif.*

* * *

M. R. Dvorak, professeur à l'Université de Prague, vient de publier une étude sur *Lao-tsï und seine Lehre* (dans les *Darstellungen nichtchristlicher Religionsgeschichte*). M. Parker l'a critiquée et analysée dans *Le Muséon* (1903, p. 135). Il s'efforce d'exposer systématiquement le système de Lao-tsï. L'homme doit par ses mortifications en revenir à la simplicité primitive et ainsi au *Tao* comme à la base de toute existence. Le principal mérite de Lao-tsï est dans la spéculation théologique. Ce philosophe s'est efforcé surtout de dégager la notion du *Tao* (existence suprême) du *thiën* (ciel).

M. O. Gruppe a donné dernièrement le 3e fascicule de sa *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte* dans le *Handbuch* d'*Iwan Müller V. 2*. Il y traite de l'histoire de la religion grecque.

* * *

Tous ceux qui s'intéressent aux littératures persane et pehlvie ainsi qu'à l'histoire du mahométisme dans l'Inde seront reconnaissants à M. Browne d'avoir achevé et publié le *Catalogue of two*

collections of Persian and Arabic Manuscripts preserved in the India Office Library, que M. Denison Ross avait dû abandonner pour prendre la direction du Muhammadan Madrasa College à Calcutta. Le catalogue est dressé avec grand soin et donne une description très rigoureuse de tous les manuscrits, accompagnée de biographies et bibliographies et de deux index. D'autre part, MM. C. H. Tawney et F. W. Thomas ont dressé le catalogue de manuscrits sanscrits faisant partie de ces mêmes collections.

* * *

A la 17e réunion générale de l'*Egypt Exploration Fund*, le Dr B. P. Grenfell a rendu compte des fouilles opérées par lui et le Dr Hunt à Oxyrhynchus dans le cimetière de l'époque ptolémaïque. Parmi les textes mis au jour il y a : 1° une collection de paroles du Christ analogue aux λόγια découverts en 1897.

Une introduction à la nouvelle collection dit que « telles furent les paroles (λόγοι) de Jésus à St Thomas ». Un de ces textes qui se rencontrait aussi dans l'Evangile selon les Hébreux se traduit comme suit : « Que celui qui cherche, ne cesse de chercher jusqu'à ce qu'il ait trouvé et quand il trouvera, il s'étonnera et c'est dans l'étonnement qu'il atteindra au royaume (du Ciel) et, quand il atteindra le royaume, il aura repos ».

D'autres textes ont encore rapport au royaume du ciel. Diverses particularités de ce nouveau document chrétien semblent de nature à éclairer d'un jour tout nouveau l'histoire des λόγια Χριστοῦ de 1897, qui seraient une collection de λόγια comme tels, indépendants des évangiles et que la tradition mettait en rapport avec St Thomas.

2° Un fragment du troisième siècle provenant d'un évangile apocryphe parallèle dans sa forme aux Synoptiques, et contenant une partie du Sermon sur la montagne ainsi qu'une conversation entre le Christ et ses disciples, sur une question posée à Jésus dans l'Evangile selon les Egyptiens : « Quand le royaume du Christ sera-t-il réalisé ? »

3° Quelques fragments de la Genèse selon les Septante et de l'Epître aux Hébreux.

4° Un certain nombre de documents non-littéraires parmi les-

quels un contrat de l'an 137 ap. J.-C. au sujet de leçons de sténographie données à un jeune homme.

5° Des fragments de classiques grecs : 90 vers d'un *partheneion* et d'une *épinicie* que M. Blass assigne à Pindare, l'argument du *Dionysalexandros* de Cratinus ce qui permet de constater qu'il s'agissait de Paris et non d'Alexandre le grand.

6° Un nouvel *epitome* des livres 37-40 et 48-55 de Tite-Live, renfermant de nombreux détails nouveaux sur une période importante de l'histoire romaine (150-137).

— Il est à craindre, paraît-il, que d'ici à une dizaine d'années on ait épuisé les portions du territoire égyptien se prêtant à des explorations en règle.

— En Palestine, les fouilles se poursuivent avec un redoublement d'activité.

M. Macalister a mis à découvert à Gézer toute l'aire d'un grand temple s'étendant sur une surface de 5000 mètres carrés.

On y a trouvé des serpents de bronze dans un petit puits, ce qui d'après l'archéologue anglais se rapporterait au culte cananéen des serpents. De nombreuses jarres contenaient des squelettes d'enfants et leurs os étaient aussi mêlés aux fondations.

D'autre part l'*Orientalische Litteratur-Zeitung* annonce la découverte de trois tablettes cunéiformes dans les fouilles autrichiennes de Ta'anak. Leur contenu paraît obscur. Parmi les objets estimés à Ta'anak on cite surtout deux statuettes d'Astarté d'un type encore inconnu en Palestine.

Les Sémitisants seront heureux d'apprendre que le Rév. G. A. Cooke publie *A Text-book of North-Semitic Inscriptions* qui met à la portée du public toutes les inscriptions sémitiques sauf celles en caractères cunéiformes et celles du sud de l'Arabie.

* * *

La philologie américaine vient de produire un important ouvrage intéressant tous ceux qui s'occupent des idiomes des Indiens de l'Amérique du Nord. Il s'agit du *Natick Dictionnary* de *M. James Hammond Trumbull*, qui est une sérieuse contribution à l'étude de la bible indienne d'Eliot.

M. F. Dürrbach envoie à M. Homolle, directeur de l'école

française d'Athènes, un rapport sur le programme et les résultats actuels des fouilles systématiques de Délos. L'ancienne ville est suffisamment bien conservée pour qu'on puisse espérer y trouver une sorte de Pompéi grec où l'on acquerra des notions plus certaines sur la distribution encore mal établie des maisons grecques. De nombreuses inscriptions ont été découvertes dans une citerne remplie de décombres et tout fait croire que l'on en trouvera encore dans les mêmes conditions.

— Dans la séance du 11 septembre 1903 de l'Académie des Inscriptions, M. Maspero a exposé le résultat des fouilles entreprises par l'Institut français d'archéologie orientale du Caire dans deux localités de la Moyenne-Egypte : Touna et Assiout, où d'intéressantes tombes ornées de représentations de divinités en couleurs brillantes ont été découvertes. On a trouvé à Assiout de nombreuses figurines représentant des porteuses d'oies, des matelots, des scribes, des bouchers, etc., et en outre une grande statue de la déesse Nokhiti.

— Dans les Séances du 19 février et du 4 mars 1904, M. Heuzey expose les résultats des fouilles du capitaine Cros à Tello en Chaldée : découverte de la polychromie dans l'ancienne sculpture chaldéenne, bas-relief représentant la pêche miraculeuse d'Isdoubar, documents épigraphiques importants, vases en terre noire avec figures à la pointe formant parfois un décor géométrique très compliqué.

* * *

M. H. Hilgenfeld vient de donner une édition soignée de plusieurs poésies syriaques de Giwargis Warda d'Arbèle (*Ausgewählte Gesänge des Giwargis Warda von Arbel*). Le recueil contient les poèmes relatifs aux événements contemporains (12e siècle), ainsi que ceux qui concernent les saints de la Syrie et un hymne sur St Jean Baptiste. Le texte syriaque est accompagné d'une traduction allemande et d'une introduction sur la vie du poète, ses œuvres, les éditions et manuscrits qui les contiennent.

— On vient de fonder à Jérusalem un *Institut évangélique allemand d'archéologie palestinienne* qui doit marcher sur les traces de l'*Ecole biblique*, établie depuis 13 ans au couvent dominicain de Saint-Etienne de Jérusalem. Le directeur en est M. le professeur

Dalman qui durant l'exercice 1903-1904, sera secondé par M. le professeur Löhr de Breslau.

— L'imprimerie catholique de Beyrouth à l'occasion de ses noces d'or vient de faire paraître un fascicule supplémentaire aux *Echos d'Orient*, où sont consignés d'intéressants détails sur la fondation, l'organisation et les progrès de cette belle institution avec l'énumération des ouvrages dont elle a exécuté l'impression.

— La Maison F. Didot inaugure la publication d'une *Patrologia Orientalis*, qui paraîtra sous la direction de MM. R. Graffin et F. Nau, professeurs à l'institut catholique de Paris. Jusqu'à présent ont été édités comme 1er fascicule du tome I : *Le Livre des mystères du ciel et de la terre*, texte éthiopien publié et traduit par M. J. Perruchon avec le concours de M. J. Guidi, et comme 1er fascicule du tome II une *Vie de Sévère par Zacharie le Scolastique*, texte syriaque publié, traduit et annoté par M. A. Kugener.

— D'autre part la maison Poussielgue entreprend une collection analogue sous le titre de *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*. A la tête de cette publication se trouvent MM. Chabot, Guidi, Hyvernat, Carra de Vaux, ayant respectivement à s'occuper des parties syriaque, éthiopienne, copte et arabe. La collaboration de nombreux spécialistes permettra de mener à bien cette entreprise et l'on tiendra pour règle que chaque texte soit accompagné d'une traduction latine qu'on pourra se procurer séparément.

— L'ouvrage si important pour l'histoire de la pensée juive au Moyen-âge, le *Kitāb al-amânât wal i 'tiqâdât* de *Saadia* vient d'être l'objet d'une étude de M. W. Engelkemper (*Die Religionsphilosophische Lehre Saadia Gaons über die heilige Schrift*) dans les *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* IV. 4.

* * *

Sur les religions sémitiques signalons un intéressant mémoire de M. S. J. Curtiss : *Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients*, où il donne le résultat de son enquête longue et difficile parmi les paysans actuels de la Syrie. L'ouvrage renferme un grand nombre de faits précieux avec malheureusement quelques théories contestables.

— M. Fossey publie une étude sur *La Magie assyrienne* (Biblio-

thèque de l'Ecole des Hautes Etudes, Sciences Religieuses, XV) qui est suivie d'une série de textes magiques transcrits, traduits et rigoureusement commentés et interprétés. Ces documents sont surtout des recueils d'exorcismes.

Dans le même ordre d'idées, a paru dans ces derniers temps un livre de M. VICTOR HENRY sur *La Magie dans l'Inde antique* (Paris, Dujarric) où il s'appuie surtout sur l'*Atharva Veda* et le *Kauçika-Sūtra* pour exposer l'économie des opérations des prêtres et sorciers hindous.

* * *

M. OLDENBERG a trouvé un savant traducteur français pour sa « *Religion du Veda* » dans la personne de M. le professeur Victor Henry.

D'autre part, M. OLDENBERG publie une Histoire de la littérature indienne (*Die Litteratur des alten Indien).*

— M. l'abbé ROUSSEL vient d'éditer le second volume de sa traduction du Rāmāyaṇa (Le *Râmâyana de Vâlmîki*, Aranya-kânda — Sundarakânda).

— M. Hermann JACOBI sous le titre de *Mahābhārata. Inhaltsangabe, Index und Concordanz der Calcuttaer und Bombayer Ausgaben* vient de donner aux indianistes un précieux résumé des dix-huit livres du Mahābhārata et un index général des noms propres du poème avec une notice généalogique et mythologique.

— Vient de paraître le vol. 48 des *Sacred Books of the East*, complétant la série. Il contient une traduction par M. G. Thibaut des *Vedânta-Sūtras* avec le commentaire de Rāmānuja, 3e partie.

— M. CALAND publie dans les *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* (XII. 1) une étude sur le sūtra rituel de Baudhāyana, suivie d'extraits et de remarques grammaticales, stylistique et lexicologiques.

* * *

M. VSEVOLOD MILLER, directeur de l'Institut Lazarev à Moscou vient de publier, comme supplément au premier volume du *Grundriss der iranischen Philologie*, une étude sur la langue des Ossètes *(Die Sprache der Osseten)*, idiome qui offre un intérêt particulier

puisque son évolution s'est produite d'une manière très indépendante des autres dialectes iraniens.

— M. JIVANJI JAMSHEDJI MODI, un des Parsis qui s'occupe le plus activement de philologie iranienne, vient d'éditer avec un soin particulier les textes pehlvi, pâzend et persan du *Jāmāspi* avec traduction anglaise et goujaratie. L'attention avait été ramenée sur ce vieil écrit par les divers fléaux qui affligèrent l'Hindoustan dans ces dernières années. On alléguait que ces maux avaient été prédits dans le *Jāmāspi*. M. Jivanji Jamshedji Modi n'a pas trouvé trace dans ce texte de la prophétie en question.

* * *

Le Général de Beglié, auteur d'une étude appréciée sur l'*Habitation byzantine*, publie un mémoire sur *Le monument d'Angkor Vat*, au Cambodje. Celui-ci serait non pas une pagode comme on l'admet généralement, mais une résidence des rois Khmers.

L'architecture en est hindoue. Cette étude est précédée d'une préface par M. G. Maspero.

— Parmi les travaux toujours plus nombreux concernant les idiomes africains, signalons un *Précis théorique et pratique de langue malgache* par M. GUSTAVE JULIEN, administrateur des colonies avec une préface de M. ALFRED GRANDIDIER.

— Dom G. MORIN publie dans les *Anecdota Maredsolanea* III. 3, le traité (ou homélies) de St. Jérôme sur quatorze psaumes. L'auteur, qui a découvert le texte, l'a édité avec commentaires et un appendice contenant les « *expositiunculae in evangelium* » d'Arnobe, d'après un manuscrit de Gand.

* * *

La collection : *Urkunder tell Stockholms Historia I* publie une charte de Stockholm (*Stockholms Stads Privilegiebref*. 1423-1700 — 2d fascicule).

— A l'occasion du jubilé d'ADOLPHE NOREEN, ses compagnons d'études et ses élèves lui ont offert un splendide recueil (*Nordiska Studier*) de travaux concernant la philologie germanique.

SUBHĀṢITA-SAṂGRAHA

APPENDIX

I. Notes on the Apabhraṃśa-verses

Abbreviations for principal authorities.

S. s = Ms. of the Subhāṣita-saṃgraha.
Dkp. = Dohakośa-pañjikā ; modern copy of a unique original existing in Nepal (see above p. 3 = tom. IV. p 377) ; with its Tibetan version.
P. = Pischel's Grammatik der Prakrit-sprachen (*Grundriss* I. 8) cited by sections (§).
MA = Pischel's Materialen zur Kenntnis des Apabhraṃśa. (Abh. der K. Ges. der Wiss. zu Göttingen ; Phil.-H. Kl. ; Neue Folge, Bd V, N° 4. Berlin 1902. 4°)
Hem. = Hemacandra's Grammatik der Prakritsprachen .. herausg. von R. Pischel.

As these verses form the first specimens of the literature, the Buddhist Prakrit, to which they belong, and as there is considerable uncertainty in the interpretation of many of them, it seemed that their full discussion would exceed the due limits of foot-notes. The uncertainty arises not only from the scribes of our Mss. who know nothing of Prakrit, but also from the very small extent of the Apabhraṃśa literature at present known.

A special treatise on Prakrit metre and prosody seems to be a desideratum.

Many of these verses are extracted from several collections known as *Dohā-koṡa* (1), and their metre is accordingly the dohā (dvipathā). This metre consists of rhyming couplets, each line being thus arranged :

6 + 4 + 3 | 6 + 4 + 1 syllabic instants (mātrā)

For further details, at all events as to Hindi where it is still a well-known metre, see Grierson's *Satsaiya of Bihari*, Introd. p. 15.

1. Proposed text.

guru-uvaesaha amia-rasu havahī ṇa pīaü jehi |
jaha sattheṇa marutthalihiṁ tisie mariaü tehi ||

S. S. (fol. 7) gurū āesaha amia rasu dhavakari ṇa pibiaü jeṇa |
bahu sathethe marūthelihi tisio maridha(?)u (2) teṇa ||

Dkp 50.6 gurū uvaeso amia rasa havahiṃ ṇa pīaü jehi |
bahu sacha (3) marūtthalihiṃ tisie marithaü tehi ||

Tib. (Tanj. Rg. XLVI. 210. a. 4)

bla-mai man-ṅag bdud-rtşii ro | gaṅ gis ṅom-par mi hthuṅ ba |
ji-ltar hgron-pa mya-ṅam gyi | thaṅ la skom gduṅs ṡi-ba bzhin |

The two Mss. were copied by the same scribe in Nepal and thus no importance is to be attached to agreement in misreadings of the originals such as *rū* for *rü*.

In this verse I adopt in the main the reading of the Dkp., agreeing as it does with its Tibetan version ; but *aesaha* if altered to *aesahu* (= *ādeṡāt*) would make also good sense. *havahī* I propose to connect with the Jain Pkt *havvaṃ* (P § 338). The reading of S. S. seems to have arisen from the commentator's connecting the form with √dhāv ' run ', which suits the traditional meaning (' quickly ') of *havvam* well enough. The Tib. *ṅom-par* ' to satiety ' does not agree.

With *pīaü* = pītakaḥ = pītaḥ, cf. MA. *muaü* 442. 2.

I have changed *bahu* (vahu) to *jaha* for the sense and from the Tib. *ji-ltar .. bzhin*. *tisie mariaü tehi* for *tair mriyate tṛṣṇāyāṃ* seems an awkward phrase, but I see no way out of it. It will be noticed that the Comm. gives both *yathā* and *bahu*.

(1) Several collections of this name are extant in the Tanjur.

(2) Apparently partly erased. — (3) This syllable is preceded by a partly erased syllable looking like nch (*dental* n + ch).

The meaning will thus be :

« They who have not speedily drunk the ambrosial taste from the guru's precept, die of thirst, like a caravan in a sandy waste ».

The metre is *dohā*. The commentary of the Dkp. runs thus (f. 51) : *gurūpadeśam amṛtarasaṃ* sa mahāvegena paridhāvitayā yaiḥ kāpuruṣair *na pītaṃ* tena viśva-sat[t]vārtham bhagnam (1) | yathā *marusthalīṣu* bahusaṃghātaṃ tṛṣitaṃ pānīyarahitatayā tatra sārthavāhakena kvacit saughasthāneṣu pānīyaṃ dṛṣṭaṃ | te na.. kauśīdāyārpitā iti

Tibetan version of the above : bla-ma dam-pai gdams dag gi bdud rtsii ro mgyogs-pa chen-por soṅ ste mi hthuṅ-ba | de ni thsogs-kyi sems-can-gyi don-las ñams-pa yin te | ji ltar mya-ṅam-gyi thaṅ la thsoṅ-pa maṅ-po skoms-pas gduṅs-pas-la chu sbas nas ' thsoṅ-dpoṅ-gyi phyogs cig-tu chu sbas nas yoṅ - bas śes-pa bstan-pa las brtson-hgrus daṅ ldan-pa der soṅ ste hthuṅs-bas hthso-o | brtson-hgrus med-pa-rnams ni śi-o |

2.

Proposed text.

so i paḍhijjaï so i guṇijjaï
satthogame so vakkhāṇijjaï |
† nāhiṃ so diṭṭhijo † tāu ṇa lakkhaï
ekkuvaragurupāā pekkhaï ‖

S. S.	soï paṭijjaï soï guṇijjaï sathogame soï vakkhāṇīaï |
7-8	nāhiṃ so diṭṭhijo tāu na lakkhaï ekku parū gurū pāā pekkhaï |
Dkp.	so vi pattijai (tyādi) gacchapurāṇe vakkhāṇijjaï
16-17	ṇāhi so diṭhijjo tāu ṇa lakkhaï ekkaṃ vare(tyādi)

Tib.	klog-pa de yin (zhes-pa-la sogs gsuṅs te) bstan bcos rñiṅ-ba
Rg. XLVI.	la sogs hchad pa aṅ de yin-no | yaṅ de lta bu yi ste(?)ba ni |
198 b. fin.	mthson-par nus pa yod min te | 'on kyaṅ gcig-tu (zhes) |

The greatest difficulty of this verse is to find the noun designated by the pronoun so. From the context of the Dkp. as well as from its commentary (see below), I think mokṣaḥ must be meant. There are moreover considerable discrepancies of reading between our verse and the verse preserved in the Dkp.

I cannot satisfactorily reconstruct the metre. It has the general appearance of Copāī.

The meaning of the S.-S text seems to be :

' It (mokṣa ?) is read, is taught, is explained in course of reading

(1) Read te .. bhagnāḥ (?), with Tib. Possibly : « they perish [as an example] for the benefit of all beings ».

the scripture. It cannot be got from (heretical) systems, nor from inference (?) ; yet may be discerned through attendance on one eminent teacher '.

For *so i* = *so'pi* see MA 384.₁

My emendation *paḍhijjaï* for *paḷi°* of the MS needs no apology, the letters ṭ and ḍh being similar in shape.

guṇijjai I suppose to be connected with the Jain Pkt *guṇāviya* ' unterrichten ' (Jacobi, Ausg. Erz. 7. 17)

sa[t]thogame = *śāstra-avagame*

vakkhāṇijjaï corrected for rhyme. For the form *vakkhāṇ°* see P. § 279. (not indexed).

About the next words I feel no confidence. I have thought it best on the whole to try to construe our text as it stands, rather than to introduce the considerable corrections which the readings of the Dkp. and its Tib. version (see below) imply :

tāu = tāvat lakkhaī might be passive (cf. Dkp. comm.) for lakṣyate ; but for pekkhaī (prekṣate) one must suppose a change of nominative : « one sees it ».

I now subjoin the whole passage in the Dkp. and its Tibetan version : Dkp. 16-17. *so vi pattija*ītyādi | pāṭhasyādhyāyādi yat kiṃci[t] kriyate lokottara-sahajamayam asti (1), na kevalaṃ lokottaram | laukikam apy āha | *sattha*-(2) *purāṇe vakkhāṇijjaï* | yat kiṃci[c-] chāstrapurāṇādi-vyākhyān[aṃ] kriyate tat sarvaṃ sahajasyaiva nānyasya | tadāha | *nātso*(3) † *dithijjo* † *tāu ṇa lakkhaī* iti | evaṃ sahajoktakramāt yāvat puruṣe (4) na lakṣitaṃ tāvat tena mokṣo na dṛṣṭaḥ (5) | yena kleśakṣaya[m] tatkṣaṇāt karoti | ' kathaṃ dṛśyata ' ity āha |

ekkaṃ (6) *vare* tyādi | etena niṣkeval[e]na vara-pravara-gurupādāp[e]-kṣitena lakṣyata (labhyate, Tib.) eva ||

Tib. *klog pa de yin* zhes-pa-la-sogs gsuṅs te | klog-pa daṅ hdon-pa cuṅ zaṅ ci byed-pa thams-cad hjig-rten-las hdas-pai lhan cig-skyes ṅo-bo-ñid yin-no | hjig rten-las hdas-pa hbah zhig ni ma yin te | hjig-rten-paī yaṅ | *bstan-bcos rñiṅ-ba hchad-pa aṅ de yin-no* zhes gsuṅs te | gaṅ cuṅ zaṅ bstan-bcos rñiṅ-ba-la sogs-pa hchad-pa (7) de thams-cad lhan-cig-skyes -pa ñid yin te | gzhan ni ma yin no | yaṅ *de-lta-bu*-yi ... ba ni | *mthson -par nus pa yod min te* zhes-pa ni | de ltar lhan-cig-skyes-pa bstan-pai rim-pas ji-srid-du skyes-bu la ma mthson na de-srid du thar-ba mi hthob ste | gaṅ gi dus ñid-du ñon-moṅs-pa zad-par byed-pa-o | de ji-ltar rtogs še

(1) yānti MS ; but Tib yin. — (2) gaccha MS ; but bstan-bcos = śāstra, and ccha and tth are commonly confused. — (3) nāhiso MS ; see below.

(4) parūpe MS ; but Tib. skyes-bu-la. — (5) °kṣa .. ṣṭaṃ MS.

(6) ekkaṃ MS. — (7) Xylogr. hcaṅ-ba.

na | 'on-kyaṅ gcig tu zhes byá ba la sogs gsuṅs te | hdi ni bla-ma mchog-gi zhabs-la gus-pas rñed-do |

sattha-purāṇe is thus fully established as a variant.

My correction ṇāiso (na īdṛśo) is founded on the Tib. de lta-bu ; unfortunately the Xylograph is faint here.

puruṣe is a certain emendation in view of the Tib.

The Tib. 'on kyaṅ implies words like api tu before ekkeṃ.

The Tib. words de yin ' that may be ' occurring after the equivalents of several of the forms in -ijjai° possibly imply that the Tibetan translations had forms in °ejja (optatives).

The last Tib. word rñed-do implies labhyate rather than lakṣyate.

3. Proposed text.

karuṇaṃ chaḍḍi ju suṇṇahī laggu |
ṇāiso pāvaï uttima maggu ||
ahavā karuṇā kevala bhāvaï |
jammasahassahi mokkhu ṇa pāvaï (1) ||
suṇṇakaruṇa jaï jouṇu sakkaï (2) |
ṇaü bhavĕ ṇaü ṇivvāṇahī thakkaï ||

Reading of S. s. ff. 41-42	karuṇā chaḍḍi jo suṇahiṃ la — so pāvaï uttima ma — || ⌣ havā karuṇā kevala[42]bhāvai jamma-sahassahi mokkha ṇa pāvaï || suṇṇākaruṇa jaï jouṇu sakkaï ṇau bhava ṇau — vāṇeṃ thakkaï ||
Ms. (3) of the work quoted.	karuṇa uṇe viṇu murṇahiṃ lamjo naü sā dhāvaï uttima māmjā || ahavā karuṇā kevali bhāvaï so saṃsāra mākkhe na yāvaï || yā dhuṇu baṇi vi †pāḍhaṇa† makkaï naü bhava naü nivāṇehiṃ thākkaï ||

(1) Various reading implied in new MS. ; where we may reconstruct the line perhaps thus :

to saṃsāra[ha]mokkhaṁ ṇa pāvaï

to = tadā mākkhe for mokkhaṁ is due to a misreading of medial o.

(2) Various reading implied : yo puṇu benni vi †paḍaṇa† sakkaï. dh is misread for p (a similar form in older Nepalese MSS.), as in dhāvaï for pāvaï above.

(3) Contained in a MS. received from Nepal since the publication of the text of the present work. This MS. is further described in the second portion of the present Appendix.

This last passage would be almost unusable, but for the Sanskrit comment which follows it :

ayam arthaḥ | *karuṇa* iti [1] karuṇārahito yadi śūnyatāyāṃ lagyati | tadā 'sau yogī uttama mārgaṃ na labhate | buddhatvamārga[ṃ] na labhate iti yāvat ‖ athavā śūnyatārahitā yadi karuṇā kevalī bhāvyate | tadā saṃsārasya mukti[r] na labhyate ‖ yaḥ punar yogī bhāvadvayaṃ prajñopāyarāśidvaya[ṃ] yojayitu[ṃ] śakyate | ekākāra[ṃ] kartu[ṃ] śakyat[e] | na tad bhavā (readº vo) na nirvāṇam iti | bhavasaṃsāran nirvāṇam buddham iti (bhave saṃsaran nº bº [sa gacchati] ; or bhavaḥ saṃsāro nº Buddha iti, which Prof. de la Vallée Poussin would understand as a gloss on the preceding) ‖

Though numerous verbal difficulties remain, the general sense becomes now clear. The verse embodies a favourite Mahāyāna-doctrine alluded to in Kārikās 21 and 23 of the Śikṣāsamuccaya and clearly stated, with references to several other authorities, by Prof. de la Vallée Poussin in his « Nouvelles recherches » (J. As., Nov. 1903, p. 412 [56], cf note 1.). Neither philosophy (nihilism) nor ethics (mercy etc.) avail alone for full salvation, but the two must be joined.

We may translate, accordingly :

« He who is attached to the Void without Mercy attains not the highest Path ; if on the other hand Mercy alone be meditated on [without the doctrine of the Void], then one gains not salvation even in a thousand births. If Mercy and the Void can be viewed (1) [together], one stands as [sure] in [mundane] existence as in nirvāṇa ».

Metre like Dodhaka ; four dactyls or their equivalent, with rhyme. laggu = lagnaḥ, replaced so as to rhyme with maggu. chaḍḍi = chardayitvā = muktvā. See P § 594 and compare MA 422. 3. ṇaï I have conjectured with some hesitation as a negative is required and naü, the reading of the new MS., has a different meaning ; see below.

jounu = dyotana. For joaï = dyotate = paśyati see MA p. 72 ; for Apabhr. infinitives in -ana see P § 579

thakkaï = tiṣṭhati, Hem. IV. 16, 370.

The last four sentences of the commentary are not fully intelligible to me, and I suppose them to involve some misunderstandings of Prakrit forms : yojayitum being apparently not the proper equivalent of joana (if this reading was before the commentator ; I can make nothing of pāḍhana), and naü (ṇaü) = iva being confused with na, just as in the Sk. comm. in MA. 423. 2.

(1) Or, taking the reading of the new MS. : « he who can [behold ?] even the two stands.. »

4. puvva pemma sumaranti |
putti milia jaï puṇa hanti ||

putti milia = *putryām militvā*. For loc. in ï see P § 386 (= p. 269 ad fin.); °iā (for °ya) which I read instead of °iā (MS.), as we thus get a reverse Dohā (' Soraṭhā ' : 6 + 4 + 1 | 6 + 4 + 3) *.) *hanti* preserves the Skt. form (usual form *hanaï*) doubtless for the rhyme.

I would propose as a rendering :

« Men remember their old love, if they meet a girl and it smites them again ».

5. Proposed text.

cittekku saalabīaṃ bhava-nivvāṇa jahi vipphuḍant' assu |
taṃ cintāmaṇirūaṃ paṇamaha icchāhalaṃ dei ||

S. S.	ekkaṃ bīaṃ saalarūaṃ bhavanivāṇa jamparipphuḍantassa	
48	taṃ c° paṇavaha īchā°	
Dkp	citteka saalabīaṃ jasma visphuranti	
38.	taṃ° paṇāmaha°	
Tib.		sems ñid gcig pu kun-gyi sa-bon te |
T. Rg. 46.		gañ-las srid dañ mya-ñan hdas-pa rnams hphro-ba |
206. b. 1		hdod-pai hbras-bu ster-bar byed-pa yi |
		yid bzhin nor hdrai sems-la phyag hthsal-lo |

Though I have succeeded in finding this verse in the Dohakośapañjikā, very great difficulties remain. Neither version suggests rhymes. I have accordingly supposed the metre to have been Āryā.

My restoration is mainly founded on the Tibetan ; for of the three texts, this alone seems to make sense as it stands. I construe it :

« Mind is one, the seed of all ; from which being and nirvāṇa emanate. Venerate mind, which is like the ' thought-gem ' and gives the fruit of desire ».

The Sanskrit of the commentary is not only corrupt, but unusually chaotic, owing to the omission of whole words (as well as inflexions) which the Sanskrit text used by the Tibetan translator must have contained. I have conjectured cittekku (cittaikyam) from the Dkp.

jahi I place as a provisional reading ; as the only equivalent of yasmāt (demanded by the Tib. gañ-las) which will suit the metre. It seems to me, however, probable from the S. S. that a form jama was actually used ; but there is no authority for such a form.

* Cf. Grierson : Sat Saiya, Introd. p. 18.

vipphurant' assa I feel to be unsatisfactory, as there seems to be no case of elision (1) in MA (cf. P § 173 fin.), and as there is no trace of a genitive corresponding to assa in the Tibetan or in the commentary. Still, the reading gives metre and follows closely the S. S.

I now subjoin the commentary reconstructed as far as practicable from the Tibetan, and from its own Tibetan version :

Comm. Dkp. 38. $_2$ citt*eka saalabīaṃ bhavanirvāṇa-jasma* (2) *visphuranti* iti evam ukte ni[r]vāṇ[e] 'prāpte (3) sati tadā (4) kathaṃ cintaneti cet | cittāt (5)*sakalam* avidyādibīja[ṃ] *bhavanirvāṇātmahā*[*s*] ca aśaktā *visphuranti* bhavasthāyikā[ś]ca na bhavantīti yāvat | tasmāt | *taṃ cintāmaṇi rūaṃ paṇāmaha icchāhala dei* iti paramanirvāṇasya viśeṣeṇa sa (6)*cintāmaṇirūpaṃ* ¹ tasya praṇām[o] (7) [bhavatu] | [tat] kuta[ḥ] *icchāphalaṃ dadāti* [|] tena hetunā | icchā ca mahākaruṇā jagada[r]thātmikā tad(8)icchāphalaṃ (9) yena pūritam anābhogataḥ (10)sa (11) eva gurus tasyeti cintāmaṇis tathā.

(1) I can make nothing of a participial genitive here.

(2) bījjasma MS. gaṅ-las = yasmāt. Possibly a form jama was used. As I find no trace of such a form in the authorities, I replace jahi as noted above.

(3) evaṃ ukta nirvāṇa prapte MS. The Tib. implies the reading nirvāṇalaksaṇe aprāpte and the phrase parama nirvāṇalakṣaṇaṃ prāpti[*sic*] forms the conclusion of the comm. on the preceding verse occurring in the MS. immediately *above* the words in question, a circumstance which would account for the scribe's omission of °laksaṇe.

(4) kaḥ cittadvenati cittāt MS. ji ltar is the usual equivalent of katham and zhe na of iti cet.

(5) I cannot coordinate the Skt. and Tib. of this sentence, as I do not understand what word the Tib. version supposes to be the nominative of visphuranti and bhavanti. Moreover the Tib. seems to suppose a reading sakalāvidyādibījāt. The corrections proposed suppose a general nominative like jantavaḥ, which is supplied in the commentary on the preceding verse to a similar verb. The Tib. also seems to imply a reading bhavasthāpakā°.

(6) °ṣaṇa sa. sa, if correct (it is not represented in the Tibetan) must refer, I suppose, to the guru.

(7) °ṇāma — bhūt (?rūt) | kuta MS. tat supplied from Tib. de.

(8) °dāchā MS. which I have supposed to represent icchā ; the Tib. grub-pa, however, implies siddhi or the like.

(9) lā-yaṇa MS. ; but see Tib.

(10) Prof. de la Vallée Poussin compares Bcp. ad VIII. 1, and 107 ; Sum.-vil. 122, (cf. also Mhv. II. 358. $_7$, 360. $_9$) from which ābhoga would seem to mean ' bending the mind to a thing, contrivance '. This is confirmed by the Tib. dictionaries, which interpret the corresponding expression ' formed in mass, self-created, not contrived ' (**).

(11) saiva MS.

(**) So Jäschke and Sar. Dās, the latter giving nirābhoga, anābhogi as Skt equivalents.

Tibetan version of the above comm. T. Rg. XLVI. 206. b. 1. *sems ñid gcig-pu kun gyi sa-bon te | gaṅ las srid daṅ las srid daṅ mya-ṅan hdas pa rnams hphro ba* | zhes gsuṅs te | de ltar goṅ-du bstan-pai mya-ṅan las hdas pai mthsan ñid ma thob na dei phyir ji ltar bsam zhe-na | sems de-las ma-lus-pai ma-rig pai sa-bon-las byuṅ-ba hkhor-ba daṅ mya-ṅan las hdas-pai mthsan ñid dag-par mi nus-par snaṅ zhiṅ hphro-o | de-dag kyaṅ srid-pai ṅo-bo ñid-du rnam-par bzhag-par mi nus-so | dei phyir | *hdod pai hbras bu ster bar byed-pa yi | yid bzhin nor hdrai sems-la phyag hthsal-lo* | zhes gsuṅs te | mchog-gi mya-ṅan las hdas-pai khyad-par ni yid-bzhin-gyi nor-bu-o | de-la phyag hthsal-lo | de cii phyir zhe-na | hdod-pai hbras-bu ster bai phyir-ro | hdod-pa ni sñiṅ rje chen-pos hgro-bai don byed-pai bdag ñid de (-do ?) | de ni lhun gyis grub-pai hbras bu gaṅ-gis ster ba-o | de ñid bla-mai yid bzhin gyi nor bu lta bu o ||

6. (fol. 48) candasujja ghasi gholia ghoṭṭaï |
pāva-puṇṇa-taveṃ tā khaṇe te [a]ṭṭai ||

For this couplet I have neither commentary nor Tibetan version and can only offer some conjectures as to its interpretation. I suppose it to belong to some context referring to Rāhu, the demon who devours sun and moon.

ghasi 'devouring'; for the form see P § 594

gholia 'shaking' = ghūrṇitvā (Hem. IV. 117)

ghoṭṭai 'he gulps down' (*ibid.* IV. 10, where Pischel compares several modern Indian forms.)

pāpa° MS.

taveṃ = tapasā; cf. tavu MA. 441. $_2$.

tā = tasmāt; MA Index s. v. ta.

khaṇe te aṭṭai is my conjecture for khaṇottaṭṭai of the MS. tta is a frequent error of our scribe for te. te is used for tān in MA.; here of course for a skt. dual accusative.

aṭṭai, if I am right in restoring it, is a Prakrit equivalent (Hem. IV. 119) of kvath 'boil, digest'.

My reading makes but a poor rhyme, and I have not attempted to thoroughly reconstruct the metre. If however we read ghasia and te 'ṭṭaï (P § 175) we get a metrical scheme:

— ∪ — ∪ ∪ ∪∪ ∪∪, — ∪ ∪ — ∪ ∪

7. aïso karaṇa karaha vivarīra |
teṃ ajarāmara hoï sarīra ||

There is no commentary or Tib. version. I do not see the connection of thought with the context, but the words appear to mean :

« Make to yourselves (if you can) such a means, contrary [to all experience though it would be], as would ensure the body's being free from decay and death ».

Metre : Dodhaka or the equivalent of four dactyls

aïso = īdṛk or īdṛśam : compare aïso so.. at fol. 62 below and koi = kimapi, Pischel on MA 384, p. 20.

karahu would be the correct form acc. to P § 509.

vivarīra = viparīta Hem. IV. 424.

For teṃ one would rather expect jeṃ (= yena)

8. jeṃ kia niccala maṇa raaṇa pavaṇa ghariṇi laï etthe |
† so so ghā jia nājjhare † vutto maï paramatthe ||

Of this verse I can make little but the metre, which is dohā. Pada 1 = yena kṛtam niścalaṃ mano ratnam. With padas 1 and 2 compare st. **22** below : niccala pavana°

nājjhare, if correct, reminds one of nijjhara and Mar. ojhara ; Pischel on Hem. I. 98.

9. fol. 49 kulisa-saroruha joeṃ joïu
nimmala-paramamahāsuha bohiu |
khaṇeṃ ānanda-bhea tahiṃ jāṇaha
lakkha-lakkhaṇa-hīṇa pariāṇaha ||

Metre of first two lines equivalent to 4 dactyls.

kuliśa-sar° poetical equiv. of padma-vajra (see the main text).

joeṃ = yogena. joïu = dyotitaṃ i. e. dṛṣṭaṃ

°suha bohiu = °sukhaṃ bodhitaṃ.

Neither the metre nor the general sense of the latter half is clear to me. The Sanskrit would be :

kṣaṇena ānandabhedaṃ tasmiñ jānīta, lakṣyalakṣaṇahīnaṃ parijānīta.

10. Proposed text.

ghora-aṃdhāreṃ candamaṇi jima ujjoa kareï |
paramamahāsuha ekkukhaṇĕ duriāṣesa hareï |

S. S. 49. 3	ghora aṃdhāreṃ	candamaṇi jima ujjoa karei
Dkp. 88. 7	ghora [lacuna] reṃ	
	paramamahāsuha	ekkukkhaṇe duriasesa harei
		ecchaktyanai duriāśeva harei

XLVI. 219 b fin   mun nag chen-por zla śel-gyi |
ji ltar gsal-bar byed-pa bzhin |
mchog tu bde-ba skad cig-la |
sdig-pa ma lus pham byed-pao |

Comm. iti | yathā ghorāndhakāramadhye candrakāntimaṇir uddyotanaṃ karoti yādṛśa[ṃ] sarvacauracaṇḍālādibhi haṃrati (read ·lādibhir hāritaṃ?) tādṛśaḥ paramamahāsukha ekakṣaṇe saṃsāraduścaritāśesaṃ harati

zhes gsuṅs te | hdi mun nag chen-poi naṅ-du zla-śel-gyi nor bu-i snaṅ-bas gsal-bar byed-pai dus-su rigs-ṅan rkun ma-la sogs-pas gzhan-gyi nor rku-bar byed-pa bzhin-du | mchog-tu bde ba chen-poi mthsan ñid daṅ bral-bai skad cig-mai dus hkhor-bai sdig spyod thams cad ñams-par byed-do

Metre : Dohā. If (with both MSS.) no crasis be made in l. 1, the o of ghora must be scanned short.

jima ' as ' ; usual Ap. form jīva (equivalent to Pali viya ? ; P § 336).

°suha perhaps agrees with some masculine noun like ānandaḥ in this and in the preceeding stanza.

kareï and hareï are of course causal in form.

11.

āiri[u] saaṇa pariharaï ga[c]chanto ṇaü bandhaï bhāra |
aïso joī †saṅga† paḍihāsaï taïso laṅghaï pāra ||

In line 1 I have added the syllable u, as it gives a form sanctioned by Hemac. (I. 73) as the equivalent of ācāryaḥ. The addition also gives at all events the first pada of a dohā, though the metre of the rest and of the following line is not clear to me. Gacchanto is for gachante of the MS. There may be a reference to the parable of the burden-bearer (Abhidh-k. apud Minaev, *Recherches*, p. 225 note ; de la Vallée Poussin, JRAS '01. 308).

The Sanskrit would be :

ācāryaḥ svajanaṃ pariharati ; gacchann iva badhnāti bhāraṃ : īdṛśo yogī..[?]...pratibhāsate, tādṛśo laṅghati pāraṃ.

12. Proposed text.

visaa ramanta ṇa visaeṃ lippaï |
ūala haraï ṇa pāṇī chippaï ||

S. s. 49.6   visaa ramanta ṇa visaeṃ lippaï |
uala haraï ṇa pāṇī chippaï |

Dkp 58.3   viṣaya ramanta ṇa visaa vi lippai ti
ūara haï ṇa pāṇī sthippaï iti

Tib. Tanj. Rg. 46 212. a. 4
yul-rnams bstan-pas yul-gyis na |
gos-par hgyur-ba ma yin te |
ji ltar chu-las ut-pa-la |
blaṅs kyaṅ chu-yi ma reg bzhin |

« Enjoying objects he is not defiled by any object ; one picks a lotus and does not touch the water ».

Metre equivalent to 4 dactyls.

ūala (for utpala) and pāṇī are new forms ; the latter is an interesting reflex of the *spoken* language, being the ordinary Marathi of to-day.

chippaï is also new. Compare Magadhi chivaï, Pali chupati and modern forms cited by Pischel on Hem. IV. 182.

I subjoin the commentary ; but it will be observed that the Tibetan presupposes a somewhat different recension of the text.

yathā pāṇīyamadhye (1) heṇa (2) dṛśyate na pāṇīyaṃ gṛhyate hasta-sparśāc ca | evam (3)tathā sati parijñāne, viṣayāṇām krīḍāṃ karoti pañcakāmādino tair dosai[r] (4) na gṛhyate [|] punar (5)yathā padmapa[t]tre jalataraṅga[ṃ] gṛhītvā tatpānīyena na (6) lipyate | (7)†tadospatrā† ca padmapa[t]trāmbhovad iti vacanāt | evam abhyāso yoginaś ca.

Rg. XLVI. 212 a. 4
yul-rnams reg bzhin (see above) zhes gsuṅs te | ji ltar chu-i naṅ du gru-la zhugs nas utpala blaṅs (8) kyaṅ chu las ma gos-pa bzhin-du | de kho na ñi[d]-du śes-pai rtogs-pa yod na | hdod-pai yon-tan lṅa-la loṅs spyod kyaṅ ñon moṅs pas gos-par mi hgyur-ro | de- ltar goms-pai rnal-hbyor ni |

13. Proposed text.

emaï joī mūla saranto |
visaa ṇa bāhaï visaa ramanto |

S. s. 49.7
evaṃ joī mūla suratto |
visaa ṇa bahaï visaa ramanto |

Dkp 58 fin
emaï joī mūla suratto |
visahi na bāhaï visaa ramatto |

Tanj. Rg. XLVI. 212 a. 6
hdi ltar-bu yid bdag ñid-kyi |
rtsa-bai rnal-hbyor skyabs hgro-ba |
dug-gi sṅags can dag-la ni |
dug-gis thsugs-par ga-la hgyur |

(1) pāṇīa MS., pāṇīyaṃ below.
(2) Sic MS. for phenaṃ or pheno : Tib. utpala.
(3) Tib. implies : °sparśāc ca na lipyate... tattvaparijñāne sati.
(4) Sic MS. ; Tib. implies: pañca-kāma-guṇa-bhoga-kleśena (or °ābhyāṃ)
(5) For this clause (punar... vacanāt) there is no equivalent in the Tib.
(6) yai na MS.
(7) Sic MS. tadā utpalaṃ ?
(8) The first (compound) letter is indistinct.

Comm. *īdṛśena yoginā mūlaṃ* gurūpadeśa[ṃ] saratā (1) | abhyāsāt *saranto* jānanto ¹ tadvipary[ay]eṇa bādhito | (2)yat kiṃcid yogināṃ viṣayādirūpaṃ tat sarvaṃ na jānate (3) ¹ tasya (4) bāhyakā bhavanti ¹ kiṃ jñānaṃ jñeyaṃ jñāpakaṃ ca tatprabhavād iti tasmād sarva-viṣayānāramaṇān na (5) bādhya[n]te iti yāvat | tathā coktaṃ | bāhyaṃ yat tat svabhāvavirahitaṃ (6) ¹ jñānaṃ ca bāhyārthavat śūnyam | yad yat (7) kalpitaṃ ca vidus tat (8) tad apy aśūnyam matam |

ity evam paribhāvya bhāvavibhavau (9)
niścintya tattvaikadhīḥ |
māyānāṭakanaikanipuṇo (10)
yogīśvaraḥ krīḍati ‖ iti.

Tib.:

zhes gsuṅs te | hdi lta-bui rnal-hbyor-pas rtsa-ba ste bla-ma dam-pai gdams dag rnam-pa thams-cad-kyis bsgoms na de yul-gyi ñes-pas mi gos-so (11) | dei phyir yul-rnams-kyi dri-mas mi gos te (12) | phyi rol gaṅ yin de med-do | śes pa phyi rol don ltar sñan mkhas-pa-rnams-kyis stoṅ brtags-pa | de yaṅ stoṅ-ñid-du mi hdod |

hdi ni śes-na dṅos-po dṅos-med pa |
de ñid med-pa de ñid gcig-pu blo |
sgyu-ma mkhan daṅ gar byed mkhan-po ni |
de bzhin rnal-hbyor dbaṅ phyug rol-par byed |

ces gsuṅs-so ‖

emaī presents a difficulty, as only a dactyl is required by the metre, whereas if we are to connect the form with evamādi[ka](cf. comm. īdṛśena and P § 149), — — ⏑ would regularly result.

(1) °śasarito MS.
(2) Not rendered in the Tib.
(3) jātte MS.
(4) Sic MS.; possibly for bāhyā or bāhirakā (cf. Çikṣā 332 n. 12).
(5) ṇāna MS. It is however not easy to see how *anāramaṇāt* can be got out of the Prākrit.
(6) °rahāt MS.; Tib. merely: de med-do « that does not exist ».
(7) yat yata MS.
(8) vidurvaistat, which rather suggests a reading vidurais (Lexx. only as a separate word). Cf. Tib. mkhas-pa-rnams kyis.
(9) °vai MS.
(10) The metre (Śārdūlavikr°) requires something like °naikarūpani°.
(11) The Tib. thus appears to have read viparyayeṇa (interpreted as meaning ‘ fault ’, not ‘ opposite ’, ‘ reverse ’) na bādhito.
(12) This clause (‘ Therefore he is not tainted by the defilement of sense-objects ’) is not in the Sanskrit.

bāhaï must be equivalent to bādhate (' does not check ') though the commentary seems to take the phrase as equivalent to « is not hurt by.. », as if it were bādhyate.

The Tibetan must have had a quite different Prakrit text with visa (viṣa) for visaa : « Amongst such persons as possess charms against poison, how should one come to harm through poison ? »

In the commentary however we get the regular equivalent (yul) of viṣaya, with no further allusion to this strange rendering.

14. pavana dharaï maṇa ekku ṇa†caṇṇaï†
†kalāgiṇi śo helem peṇṇaï†

I cannot reconstruct this verse.

15. fol. 50. Saraha bhaṇaï vivar[ī]ra paaṭṭaha |
canda su — ni gholia ghoṭṭaha ||

The first line would be in Sanskrit:

Saraho bhaṇati viparītam pravartata (cf. MA 424, 347).

The lacuna (marked in the MS.) is probably to be completed by the syllable -jja : compare the similar phrase above stanza nº **6**.

But in the Dkp. 89.4 we find tārā vaī sukka which is explained tārāgaṇanāyakaś candraḥ śukraś ca.

16. āa ka rukku°

I can make no sense of this very corrupt verse.

17. Proposed text.

visaa-gaenda-karem gahia māria jima paḍihāi |
joī kavaḍīāra jima tima to ṇīsari jāi ||

S. S.	viśaa gaande karem gahia māria jema paḍihā —
50.3	joī kava-āra tima ṇi sāri jāī |
Dkp	visayagajendra kara gahia jaṇi māria paḍihāsāï
91.3	jovī kavaḍiāra jima tima hoṇi sari jōi |
Tib.	yul-gyi glaṅ-poi snas blaṅs nas |
220. b. 3	ji ltar gsod-pa ltar snaṅ yaṅ |
	rnal-byor glaṅ-po-skyoṅ-ba bzhin |
	de tshe byuṅ-nas soṅ-ba yin | zhes gsuṅs te |

Metre : Dohā.

For the form kavaḍī-kāra see Dharmasaṃgraha LXX (p. 50).

paḍihāi = pratibhāti

jima..tima ; cf. MA 376. 2) where some MSS. read °mva.

ṇīsari ibid 439. 4).

Comm. tathā viṣaya-gajendreṣu cakṣur-ādiṣu sarvavastuṣu gṛhītvā indriya-viṣayaiḥ kareṇa grahaṇam iva dantinā tadā māraṇam (1) iva vratina[ḥ] kuru tāvat pratibhāsate tāva[t] kasya † viṣayinaś [*sic*] ca svabhāvam etat† tasyaiva (2) dṛśyate na māraṇam kriyate nārakādiṣu nīyate īdṛśam yogendrāṇam ... (3) kavaḍī-kārādyai[r] yādṛśam pratibhāsate tādṛśam iva tato niḥsari-taṃ (4) gacchati sahajeṣu (5) līyate na kavaḍīkārais (6) tasya bādhyate lokasya (7) pratibhāsa eveti | evam bhakṣyābhakṣ[y]-eṣu na lipyata iti yāvat |

Tib. de bzhin du yul-gyi glaṅ-po ni dṅos-po thams-cad de (-do ?) | yul daṅ dbaṅ-po lta bur mchu-yis blaṅs-nas gsod-pa lta-bur snaṅ yaṅ mi ḥchi ste | glaṅ-po daṅ rtse mkhas-pas-so | rnal-byor-gyi dbaṅ-phyug-gis phyir byuṅ gnas-su ḥgro zhes bya-'o | de ltar bza bya ma yin-pa de mi rig[s]-so zhes dgoṅs-so ||

The Tibetan commentary, as already noted, is shorter than the Skt. The meaning of the first line is clear :

« [An ordinary man] appears as if caught and slain by the trunk of the elephant of sense-objects ».

The Tib. renders the second line :

« The Yogī just like a mahout (who knows the elephant's ways) may there and then get up and depart (unhurt) »

There is no authority for this meaning of kavaḍīāra, and no emendation occurs to me : nor do I understand from the Skt. commentary (unusually confused here), which seems to give the proper sense (' mouthful ') to the word, what case (an instrum. ?) the writer had before him, or how he connects his interpretation with the simile in the previous line.

18. Proposed text.

S. s. 74-75. jaï visaaṃhi ṇa ṇullanti †aïtamu† buddha †tumu† kevũ |
seü rahia ṇaü aṅkurahi taru-sampatti ṇa jevũ ||

(1) sāraṇam MS.
(2) tasmaiva MS.
(3) Judging from the Tibetan, which however is not clear to me at this point, there would seem to be a lacuna here. Kavatī° MS.
(4) niḥśa° MS.
(5) sahaḥj° MS. s° līyate not in Tib.
(6) °rās MS.
(7) MS apparently corrected to loke sya. From this point to the end the Tib. equivalent is wanting.

I have not found this verse in the Bhava-dohakośa of Saraha (Tanjur. Rg. XLVIII. 4 sqq.) or elsewhere; nor do I know what work is designated by ' Prabandha '.

The metre is dohā.

In line 1 I have corrected the na nullāli of the MS. to ṇa ṇullanti. ṇ and n are commonly confused in the MS. As to the Pkt stem ṇulla-, see P § 244 and Hem. IV. 143. nta and la are readily confused in a MS. like ours. The form in -nti does occur occasionally in Apabhr.; e. g. MA. nº 353. For the forms aï-tamu and tumu I can offer no definite suggestion. The last is probably quite corrupt, as *one* short syllable (not two) is required here. kevũ (= katham) for kemu of the MS. (cf. kevã MA 343).
seũ I take to represent seka.
ṇaũ (= iva) ; see above stanza 3.
jevũ for jeṇu (in spite of kemu above) of the MS.

The meaning, so far as it is intelligible to me, is :

' If men do not move among objects (of sense), how is Buddha ... ? Even as a tree deprived of watering cannot flourish in its shoot ».

19. fol. 61 bŏhicia-raa-bhūsia akkhohem̥ siṭṭhaü |
pokkhara-bīa sahāva ṇiadehĕ diṭṭhaü ||

Tanj. Rg. 47. f. 240. b. 4.

byaṅ chub sems daṅ rdul gyis brgyan |
mi bskyod-pa ni gos hgyur-bas |
padmai sa-bon raṅ-bzhin-la |
dag-pa-g̃ug-mai lus-la mthoṅ |

The meaning seems to be :

« Decked in enlightenment of heart (bodhicitta), [though] also in dust (rajas; human nature and its passions) one is clad in peace ; the nature of the lotus-seed is seen (tested ?) in the inborn shape [of its flower] ».

Bodhicitta will determine and direct the whole composite human character towards *akṣobhya* as surely as the *puṣkaratva* of the lotus seed will make it bear no other flower but a lotus. Prof. de la Vallée Poussin would render raa (and rdul) ' pollen ', omitting all reference to the figurative sense of rajas in Buddh. and in Sāṃkhya works.

The metre consists of five dactyls or their equivalents.

With the forms sitthaü, ditthaü (ao in both cases in the MS.) compare MA. p. 75 (s. v. diṭṭha).

The Tib. seems to imply a reading sahāvĕ in apposition to dehĕ. pokkhara = puṣkara, Hem. II. 4. dehĕ for dehem̥ of the MS. for metre and the Tib. locative.

20. bahi ṇikkalio †kalio† suṇṇāsuṇṇa-païṭṭho |
suṇṇāsuṇṇa-beṇṇi-majjheṃ tahi ekku ṇa diṭṭho ||

Tib.	phyi-rol hbyuṅ-ba-dag ni spyad-byas-nas |
Tanj.	stoṅ-daṅ-stoṅ-min-dag/la hjug-par gyis |
Rg. 47.	stoṅ-daṅ-stoṅ-min-gñis-kyis dbus-su ni |
f. 241 a 2.	kyeo rmoṅs-pa ci yaṅ ma-mthoṅ-ṅam |

The metre has a curious resemblance to the classical hexameter ; but if the reading of line 2 be correct, it would seem that the moræ of the first 3 feet are freely redistributed.

nikkalio = niṣkārita (?), (P. § 302) : cf. Hindi nikalnā.

kalio a sec. manu in margin. The word is probably an erroneous repetition of the last three syllables of the preceding word. In view of the Tib. (= « from action ») it may represent something like kalato (kṛtāt) or kariā (kāryāt)

païṭṭho = praviṣṭa : MA, index.

bĕṇṇi (in form a neut. pl. ; P § 436) seems to be here used for dvaya- ; cf. beṇṇi-rahia, st. **21** below.

majjheṃ though interpreted in Tib. as if a loc., may be a genuine instr. form used locatively (cf. tena samayena etc.)

tahi = tatra.

Between the above verse and the next there occurs in the Tibetan the following stanza :

lhan-cig-skyes-pa skyes-bu yod |
Nag-po-dag-gis yoṅs-su śes |
luṅ daṅ [b]stan-bcos maṅ-po bklag-pa daṅ |
ñan kyaṅ rmoṅs pa ci yaṅ mi śes-so |

‘ The *puruṣa* is born at the same time (*sahaja*) [with the skandhas ?] ; [this] is fully perceived by Kanha (honorific plur). Reading and hearing also many āgamas and śāstras, o fool, why dost thou know nothing ? ’

21. aho [ṇa] gamaï ṇa ūheṃ jāi |
beṇṇi-rahia ĕhu niccata ṭhāi |

steṅ du mi rgyu og tu mi hgro zhiṅ |
gñis pa spaṅs pas de ni brtan par gnas |

« It goes not down, it moves not up, destitute of both (motions) it constantly abides ».

metre equal to 4 dactyls, ut supra.

aheṃ gamāï MS which I have corrected with the Tib.; cf. Ap. ahomuhu = adhomukha

gamaï does not occur; but the form seems not impossible in view of the Vedic gamanti, °tu. ṭhāi (P § 483) is analogous.

ūheṃ = ūrdhvena : usual Pkt uddha.

jāi = yāti. For beṇṇi as cpd-base see beṇṇi-majjhem above.

For ĕhu the MS. has tasu, which I have corrected to the Ap. neut. sing on the strength of the Tib.

22. Kanha bhaṇai maṇa kaha vi ṇa phaṭṭai |
ṇiccala pavaṇa ghariṇi gharĕ vaṭṭai ||

Nag po na-re yid ni gaṅ du mi hphro zer |
mi-gyo rluṅ ni khyun-bdag-mo ni khyim-du gnas ||

Kanha says : « the mind in no wise swerves ». A motionless air dwells mistress in the house.

In the Tib. this verse precedes the last.

Metre equivalent to 4 dactyls, as above.

phaṭṭai with same Tib. equiv. as (vip)phuḍ (sphur) at st. **5**. According to Whitney (' Roots ' p. 197) sphaṭ is ' no proper root '; but here the rhyme implies it, and the meaning seems not to differ greatly from the sense (visaraṇā) assigned in the Dhātup. — See also Karpūra-m., Index, s. v.

The form of this verse has become a commonplace of modern vernacular poetry, where poets frequently add their names to formulas of solemn asseveration.

na re...zer possibly implies that the special dictum ends with line 1.

Two verses here follow in the Tibetan :

mchog-gi ri-bo-dag ni phug zab mor |
hgro-ba ma-lus-pa ni chad-par hgyur |
dri-ma med-par(pai ?)chu ni skams hgyur te |
dus-kyis me ni rab-tu zhugs [h]gyur ba ||

Mighty mountains [turn] into deep cavities;
All things that live and move tend to decay,
A pure river becomes dry
Through time fire goes out (?).

sa hdzin hdi ni śin-tu bzuṅ dka ste |
mñam daṅ mi-mñam-dag-la rgal mi nus |
Nag-po na-re mthson dka rtogs dka ba |
hdi ni gaṅ-gis sems kyi bsam mi nus ||

« This mountain [of mystic doctrine ?] is very hard to grasp; it is impossible to surmount its inequalities. Kanha declares that it is hard to characterize or examine; it is unthinkable by anyone. »

23. jo saṃveaï maṇa raaṇa ahara[h]a sahaja pharanta |
so parijāṇaï dhammagaï aṇṇa vi kim uṇa kahanta |

Tib.: gaṅ gi yi ni rin chen ris nus pa |
ñi-ma re-re lhan-cig skyes-pa hphro |
de yis chos kyi raṅ-bzhin-dag ni śes |
gzhan-la bstan du zin kyaṅ mi śes-so ||

« He who is conscious of mind as a jewel inborn [and] day by day increasing, perceives the ways of the Law; how much more where he proclaims it to his neighbour also! »

Metre: Dohā

saṃveai °vetti, transferred as usual to Conj. I.

maṇa raana cf. supra stanza **8**.

aharaha; cf. P. § 383.

sahaja is a technical term of later Buddhist literature, which has not been as yet explained. The Sahaja-siddhi is a short hymn by Śāntideva extant in Tibetan only.

pharanta = spharat (cf. Śikṣās. 213. 1) The Tib. equivalent is the same as for phaḍ (sphur) in st. **5** and of phaṭṭaï (sphaṭati) in the last stanza.

par*a*jā .. uṇa *bhi* ka° MS.

The reading before the Tib. translator must have been different in line 2. Possibly it was: so jāṇaï dhamma-sahāva (= °svabhāvau). His last line in thus rendered by M. de la Vallée Poussin: ' mais cette science n'existe pas dans un autre, même quand on la lui enseigne '.

24. paha[ṃ] vahante[ṇa] ṇia-maṇa-bandhaṇa kia jeṇa |
tihuana saala viphāria puṇa saṃhāria teṇa ||

Tib. lam hgro gñug mai yid ni bciṅs nus pa
khams gsum ma-lus spro-zhiṅ yaṅ der sdud

« The man, who, as he goes along the path, has bound his own mind, has [thereby] developed the three worlds and again reduced them ».

As the worlds are phenomenal and *citta-viṭhapita* (based on thought), the philosopher who commands his own mind is like the magician who can make a mango-tree sprout up and then withdraw it again.

I can make nothing of the reading vahante. In favour of the proposed corrections in line 1 is the circumstance that a dohā is formed by them. Line 2 was also a dohā; but I have not attempted to reconstruct it.

MS. kio... °phārio .. °hārio.

25. sahajeṃ ṇiccala jeṇa kia samarasa ṇia maṇarāa |
siddho so puṇa tā khaṇe ṇo jara-maraṇa vi bhāa |

Tib.
gaṅ gis lhan-skyes mi gyo brtan-nus-pa |
gñug mai-yid kyis rgyal-po ro mñam hgyur |
dei skad-cig-la ni hgrub-[pa ?] hgyur te |
rgas daṅ hchi bai hjigs-pa gaṅ yaṅ med |

The metre is dohā.

The meaning of the first line is not clear to me. Sahajaṃ (reading of the Tib ?) might give better sense. The MS. has raseṃ (unmetrical), mana ...khane.

The Sanskrit would be :

Sahajena (°je ?) niścala(-tvaṃ) yena kṛtaṃ, [sa] samarasa-nijamano-rājaḥ (°manaso rājā).

tā = ved. tāt. khaṇe = kṣaṇe.

bhāa (for Saurasenī bhāadi (P § 501) = bibheti) instead of bhāaï, for the rhyme.

vi = api.

26. ṇiccala ṇivviappa ṇiv[v]iāra |
uaa-attha †maṇu† rahia su sāra |

Tib.
mi-gyomi-rtog skyon rnams med-pa ni |
śar nub spaṅs pa de ni sñiṅ-po ste |

viappa = vikalpa (MS. nicciappu) ; cf. Karp.-m. iii. 10°. viāra = vikāra ('evil thought ?). uaa-attha (Ms. athe, as often) = udaya-asta (Tib. śar-nub). maṇu is possibly corrupted from beṇṇi or the like ; compare st. 21 for sense and wording. su = saḥ.

27. aïso so ṇivvāṇa bhaṇijjaï |
jahī maṇa māṇasa kimpi ṇa kijjai |

Tib.
hdi ni hdi ru mya-ṅan hdas par gsuṅs |
des ni yid-kyis ṅa-rgyal ci-yaṅ mi byed-do |

« A state like that, nay, that (state), is called nirvāṇa in which mind does, nothing out of self-consciousness ».

aïsa = īdṛśaṃ Hem. IV. 403.
so = tad (P § 423 med.)
jaṃhi MS. kijjaï deponent (P § 550).

I understand māṇasa as equiv. to an abl., like antaśaḥ yoniśaḥ not uncommon in Buddh. Skt. It seems to me possible that we may here find the explanation of the Apabhr. forms in -ahu which Pischel § 365 ad fin. describes as of obscure origin.

The above explanation was suggested by the Tibetan, the second line of which means : ' In which by mind self-conciousness at all is not per-

formed '. ṅa-rgyal the regular equivalent of ahaṃkāra (ṅa = ahaṃ) is also very commonly used for māna. Prof. de la Vallée Poussin proposes maṇasā māṇaṃ, as reproducing the Tib.

Professor Pischel, however, to whom I submitted my explanation of the passage has favoured me with his opinion on it. He would read thus :

« aïso so nivvāṇā bhaṇijjaï
jahi maṇā* māṇasā* kiṃ pi ṇa kijjaï ||

' In which the mind does not do anything pertaining to the mind ' *mānasaṃ kim api*. Also : ' Wo der Geist nicht seine Tätigkeit ausübt ' ' Wo der Geist nichts Geistiges tut ', i. e. where it is quite at rest.

28. evaṃ-kāro jeṃ bujjhi †ate† bujjhi asa-asesa |
dhamma-karaṇḍa ho so †jjhā† re ṇi[a]-pahu †eraü†
vesa |

e-bam rnam-pa gaṅ gis śes gyur-ba |
des ni ma-lus lus-pa med-par śes |
kye-o chos kyis za-ma-tog ces de la bya |
gñug mai bdag-po cha-lugs de yin-no |

The meaning of the beginning seems fairly clear :

' He who knows the meaning of ' evam ', knows hence the whole non-existent [world] Lo ! This the « Casket of the Law »... '.

Of the rest of line 2 only some forms and no general sense are clear to me.
Metre : Dohā.

evaṃ is used in a mystic sense, as is witnessed by its transliteration (not translation) in the Tib.

Śaratchandra Dās, Tib. Dict. s. v. p. 1351, says : « In Buddh. this is symbolical of *e* signifying (a) *thabs* upāya (b) *mdo* sūtra ; and vaṁ = (a) *śes-rab* knowledge.. (b) *sṅags*, Mantra or Tantra ».

Thus evaṃ would be a mystic equivalent of prajñopāya, which has figured so prominently in the whole of the present text. Compare the further interpretations of *evam* at f. 76.

bujjhi for bujjhijjaï, a shortening not hitherto met with ; unless we correct to bujjhe (ĕ for metre) for bujjhaï.

ate of course cannot stand : some form like ĕtto (P § 426) must be replaced.

dhamma-karaṇḍa is also mystical ; cf. Jäschke s. v. za-ma (p. 485) ; but I cannot fully interpret it.

ho is interpreted by the Tib. as an interjection (cp. Hem. II. 217). Of the syllable jjhā I can make nothing.

The correction ṇia is certain because (1) gñug-maï has already thrice occurred as = nija ; (2) we thus get the last pada of a dohā and (3) the sense seems to accord with the previous verses.

eraü if genuine must be for īdṛśa ; but the Tib. equivalent, a plain demonstrative, suggests the correction ehaü ; cf. MA nº 362 p. 14 (where the Skt. version has īdṛśaṃ) and p. 67 s. v. eha.

* or -u for ā in each case.

II. Various readings from additional MS.-material received.

During the printing of the present text I received from Nepal through the kindness of H. E. the Mahārāja a transcript of a unique MS. in his library entitled Prajñopāya-viniścaya-siddhi. This turned out to be an incomplete copy containing only about the last half (paricchedas 4 and 5 with part of paricch. 3) of the book so named, cited in our anthology. This deficiency was, however more than compensated by the circumstance that the place of the missing first portion had been filled by a number of short tantrik texts, some of them quoted in the present compilation.

I hope later to give a more detailed acccount of the MS., when I have been able to compare it with the Tanjur; and at present limit myself to a list of the variants etc. of passages occurring in our text.

Ff. 39 43. *Advayavivaraṇa-Prajñopāyaviniścayasiddhi.* The whole of this work appears to be contained in the new MS. It has no chapter-divisions and ends (after the title) with the colophon:

kṛtir iyam ācārya-Padmavajrapādānām. Compare f. 39 (p. 31) n. 6.

The passage quoted occurs in the fifth line from the commencement of the work.

fol. **40** (p. 31*).$_{15}$ (new MS. f. 6. b. 3) sādhanatṛtīyaś caivaṃ | mahāsādhana-caturtham iti.

The omission denoted by 'yāvat' in the text consists of another fourfold group.

ibid. $_{16}$ atar [*sic*] eva *bhāvā*bhavalakṣaṇā prajñā

ibid. 32. $_{1}$ prajñ*cyāpakaraṇa*-vidhā°

" $_{2}$ *bimba*-rūpo

" $_{4}$ upāya iti vyavasthitarāgadvayaṃ

(*) i. e. *Muséon* N. S., tom. V. p. 7. Reference is made to the pagination of the *tirage à part.*

(f. **41**.) 32. 9-11 The clause etau ... iti is both shortened and made clear by our MS., which has: etau dvau *a*bhinnarūpau bhavatas *tadā bhuktir muktir bhavatīti* (7. a. 3)

In the following passage, the new MS. is not metrical. It reads: upanayaty *abhīmatāṃ* yasmān naukev*ānukūlaṃ yat* | tadānukūlayogena saivopāyaḥ prakīrtitaḥ |

14. °yor mīlana°

15. yaṃ tad ucyate

16, 17. The reading of the new MS. is specially instructive here as it not only substantially confirms the syllables added by me to fill the lacuna in my MS., but also decisively substantiates my conjecture at f. 58 (p. 43) note 3 that an infinitive kṣaptum from kṣi must exist. The reading is

prak*ṣap*tum cāpanetuṃ ca śakṣate [sic] yatra naiva hi |
pra*kṣayāya* yat (1) tyaktan dharmatat[t]vaṃ tad ucyate ‖

18. °āśeṣa-jagataḥ

As to the Prakrit verse (which does not occur here in the new MS. but near the end of this work, at 10. b. 7) see Appendix I, above (as to stanza 3).

The MS. continues without break with the couplet: idam eva° (32. 27 foll.).

33. 2 tatraiva = f. 9. b. 6 of the new MS., which reads prajñāliṅgitaḥ

f. **51** (p. 38) 1, 2 This couplet is quoted in the MS. (10. b. 4), but not assigned to Āryadeva.

Coming to the *Prajñopāyaviniścayasiddhi* of Anaṅgavajra the first extract (f. 1-5) is of course not to be found in the MS., as it occurs (see the reff. to the Tib. in f. 1 note 2) near the beginning of the book quoted.

The second extract, however, (ff. 56-59) occurs in pariccheda 4, of which it forms stanzas 5 foll. (19 b. 7 of the new MS.).

f. **56** (p. 41) 26. The letters conjecturally supplied are confirmed.

27 ubhaye grāha saṃttyād [sic]. This implies saṃtyāgād, which gives a more regular metre, though it should be observed that yoṅs (note 4) is the more usual equivalent of pari-.

" (p. 42) 1 etha [sic] ... etacca saṃtyajet. The first of these variants supports my conjecture; but the second agrees less well with the Tibetan than the reading of our text does.

3. *ādy*anta*kalpanā*mukto

4, 5 This stanza occurs in the new MS., not here (cf. p. 42 note 1), but at the end of the extract in ślokas, i. e. after the verse tasmāt... padam 58 (p. 42). 6, with the curiously corrupt variant:

(1) MS. ye for yat, an error common with this copyist; cf. f. 37 (p. 27) n. 8.

sūtra sarvānpatā[sic]yathā, in the first line.

7. sattvānām asti MS. Correct the misprint nāstīti to nāst°

note 3. Two stanzas also added here in new MS.

8. na yatra bh° MS.

10, 11. Wanting in new MS. as in Tib. (n. 4)

12 (new **MS.**, 23 a. 8) °kecit parive(?) sthitāḥ. A stanza is added as in the Tib.

14 vakṣyā for vandyā.

15 bhāvan*āśakter*.

(p. 43) 1 vipulānandasaṃ*bh*ogāt tad-*uru*-sphoṭanād° . This agrees far better with the Tib. tad-uru-sphoṭana = « the far-reaching thrill of that (pleasure) »

5 sādhak*ā*viga*tā*°

7. The reading printed in the text is unmetrical. Read with the new MS. (24. a. 6) : āmṛṣye*ttha*ṃ sudhīmān°.

The lacuna is to be filled by reading suvimalān ; for the new MS. has suvipulān. The Tib. however attests °vimalān

9 kṣaptuṃ is attested by the new MS., (cf. supra note on **41**, 32. 16) and so is °dina-sumahad°

10. sannāha*b*addhaḥ

(p. 44) 3 *muk*taṃ sarvair ... caryāyā [sic].

INDEX I.

Works cited.

(Reference is made to the leaves of the MS., indicated by square brackets in the text and at the top of each page).

(1) New MS. See Appendix II.
(2) Tanj. Rg. XLVI. 33-39. See Appendix II.

INDEX II.

Authors.

Works added in parentheses from the text ; additions in square brackets are made from other sources. References to *leaves* as in Index I.

(1) Doubtless the same as the work (also in ślokas) quoted at f. 8 a of my MS. of Prajñopāyaviniścaya (see Appendix II.) as « Samvarākhya-tantra ».
(2) This quotation not in Çikṣā-s.
(3) Compare Çikshās. p. 133, note.

INDEX III

Sanskrit words

(including *nomina propria* not comprised in Index II)

The references in this index point (1) to the *leaves* of the MS. (indicated in the text and on the headlines of the pages), which are printed in thick figures, and also (2) to the pages (and lines) of the tirage à part. Readers of *Le Muséon* should note that Muséon N. S. IV. 379-402 (Part I of the text) corresponds to pp. 5-28 of the tirage ; and V. 7-46 (Part II) to pp. 31-70.

INDEX IV

Prakrit verses

ERRATA

Pt I

p. 383 (fol. 6) line 1 Read saṃ[6]śayaḥ (indication of folio 6 omitted).
384 (8) » 11 » chāyāṃ *ca*
391 (21) note 4 » Cand*r*akīrti.
392 (22) line 3 » keśa ... candra*ka*-makṣikādi
396 (29) » 12 » param*ā*rthaś

Pt II

69 (99) note 3 Add reference to page (70) of tirage à part

(*) The asterik indicates cases where the reading adopted in the Appendix differ from that of the main text.

LES ORIGINES DU MYTHE D'ORPHÉE.

Plusieurs légendes, de sources sans doute fort diverses, se sont groupées autour du nom d'Orphée. Le récit de ses amours avec Eurydice et de sa descente aux enfers semble, aussi bien que certains contes du *Siddi-Kûr* (1), une paraphrase pure et simple du vers du poète :

« Et l'avare Achéron ne lâche point sa proie ».

Comment s'est formée cette légende ? En quels lieux et à quelle époque a-t-elle pris naissance ? C'est ce qu'il serait difficile de préciser. Ses origines, comme celles de la plupart des autres éléments du folklore, restent fort obscures. Un motif, toutefois, nous porterait à la croire fort ancienne. C'est qu'elle se retrouve sous une forme incontestablement plus archaïque jusque chez certaines tribus du Nouveau-Monde (2).

En revanche, par ce que nous pourrions appeler son rôle social et politique, et, plus encore par son genre de

(1) M. B. Juelg, *Kalmuckische Maehrchen ; Die Maerchen des Siddi-Kûr ;* Introduction (Leipzig, 1866).

(2) M. Karl Knortz, *Maerchen und Sagen der Nordamerikanischen Indianer*, pp. 254 et suiv (Leipsig. 1871). — *Le folklore dans les deux mondes*, pp. 286 et suiv. du chap. VII du T. XXIII des *Actes de la Société philologique* (Paris, 1894).

mort, le héros thrace offre une analogie frappante avec certains personnages des panthéons sémitique et surtout égyptien.

Orphée, tout comme Osiris, ne constitue-t-il pas, en effet, un prince civilisateur par excellence ? Régnant, le premier sur la vallée du Nil, le second sur la région qu'arrose le Strymon, ils initient leurs peuples à la science agricole.

L'époux d'Isis abolit les sacrifices humains dans ses états. Quant au fils du fleuve OEagre, il déshabitua les hommes de la pratique du cannibalisme. La tradition laisserait même supposer entre ces deux personnages mythiques, ce que l'on pourrait appeler des rapports de bon voisinage. Ne voyons-nous pas Osiris, fidèle à son rôle de missionnaire de la vie policée, pénétrer jusqu'en Thrace ? D'autre part, Orphée aurait, affirme la tradition, visité l'Egypte. Il rapporta même de ce pays, la connaissance des mystères de Bacchus, souvent identifié, comme l'on sait, avec le frère de Typhon. Si l'on doit à l'amant d'Eurydice, l'introduction d'un nouveau genre de vie dont la première condition était la pureté, il n'aurait fait qu'imiter sinon Osiris lui-même, du moins sa compagne. On sait que les dévots d'Isis devaient observer la sobriété, s'abstenir des plaisirs charnels et de l'usage de certaines viandes (1).

Les personnages en question se distinguèrent d'ailleurs l'un comme l'autre, en qualité de musiciens *di primo cartello*. Osiris voulant arracher les nations voisines de l'Egypte, à la vie sauvage et leur apprendre à cultiver le sol, n'emploie d'autres armes que ses chants mélodieux.

(1) Plutarque, *De Iside et Osiride*.

Quant à l'infortuné poète thrace, quel artiste lui pourra jamais être comparé ? Il adoucissait, nous le savons, tigres et lions, attirait à lui les fleuves par les doux sons de sa lyre.

Ajoutons que ces monarques bienfaisants, tout comme le syrien Adonis et Atys de Phrygie, meurent de mort violente. Ils avaient fait trop de bien aux hommes pour n'en être pas cruellement punis. Le dieu égyptien aurait été coupé en quatorze ou, suivant d'autres, en quarante morceaux (ne chicanons pas sur le nombre) par son frère dénaturé, Set ou Typhon, le méchant rousseau. De son côté, Orphée est mis en pièces par les ménades de Thrace appelées *Bassarai* ou « Renards ». Si le chef d'Osiris est porté par les flots jusqu'à la ville de Byblos, celui du chantre de Thrace, jeté dans l'Hèbre, finit par arriver à l'île de Lesbos.

Du reste, les deux personnages ne tardent pas à ressusciter d'une manière plus ou moins complète. Osiris revient si bien à la vie qu'il trouve moyen, après sa mésaventure, de rendre encore Isis, mère de deux enfants. En ce qui concerne Orphée, sa tête, pieusement recueillie et logée dans un temple élevé en son honneur, y rendra des oracles jusqu'à l'époque de la guerre de Troie. Cela prouve assez clairement, sans doute, qu'elle avait conservé, au moins, une parcelle de souffle vital.

Terminons, en rappelant que les femmes de Byblos, aussi bien que celles de la Basse Egypte, déploraient, les unes le trépas d'Adonis, les secondes, celui d'Osiris par des lamentations funèbres. D'autre part, les bacchantes de Thrace, après avoir égorgé Orphée, reviennent enfin à de meilleurs sentiments et pleurent sa fin tragique.

M. Salomon Reinach dans son savant mémoire sur la

mort d'Orphée (1) voit dans ces trois légendes (grecque, nilotique et syrienne) autant d'allusions à la pratique de l'omophagie religieuse qui, sans doute, exista à peu près partout, aux époques primitives. Elle consistait à mettre en pièces, dans un accès de fureur religieuse, certains animaux et peut-être même, à l'origine, des êtres humains pour se repaître de leur chair crue et pantelante. Arnobe fait allusion à ce rite barbare qui se célébrait encore, à son époque, dans les bacchanales. Un autre exemple en serait fourni par l'égorgement du chameau que signale S[t] Nil chez les Arabes contemporains. Le pauvre animal, déchiqueté tout vivant, devait être dévoré en entier dans le court intervalle qui s'écoulait entre l'apparition de l'étoile du matin et le lever du soleil.

M. Salomon Reinach ne semble pas croire d'ailleurs à un emprunt fait par une de ces légendes aux autres. Même, ce qu'il nous dit au sujet du nom des *Bassarai* indiquerait le contraire. Tout en reconnaissant la parenté de ce vocable avec un terme analogue de la langue libyenne cité par Hésychius : βασσάρια, τὰ ἀλωπέκια οἱ Λίβυοι λέγουσι, « Les Libyens appellent *Bassaria*, les animaux de l'espèce du renard », il regarde le mot comme porté en Afrique par les colons grecs qui dans le cours du VII[e] siècle avant notre ère, allèrent fonder la ville de Cyrène.

Le savant archéologue serait, somme toute, enclin à expliquer l'affinité si frappante qui se manifeste entre les mythes d'Orphée, d'Adonis, d'Osiris et d'Attys par cette seule considération qu'ils constituent chacun des réminiscences de l'époque où l'omophagie se trouvait en pleine vigueur et il ne serait nullement nécessaire de recourir à

(1) M. Salomon Reinach, *La mort d'Orphée*, pp. 242 et suiv. du N° de septembre-octobre 1902, de la *Revue archéologique* (Paris 1902).

l'hypothèse d'emprunts ou d'une influence propagée au loin.

Plus d'une réserve nous semblerait devoir être faite sur ce point.

D'abord, est-il certain que ce soit une allusion aux cruelles pratiques dont il vient d'être question, qui se cache dans les légendes sus-indiquées et qui leur serve, en quelque sorte, de *substratum* ? La tradition nous enseigne bien que les héros égyptien, thrace, syrien et phrygien ont péri de mort violente. Nulle part, il ne nous est dit qu'ils aient été dévorés et il n'y a vraiment que dans les pièces telles qu'*Orphée aux enfers* où l'on puisse se permettre d'ajouter quelque chose à la mythologie.

En second lieu, l'importation hellénique du terme βασσάρια nous semble ce qu'il y a au monde de moins vraisemblable, évidemment apparenté de très près à celui de βασσάραι que portaient les ménades ennemies du poète-roi. Βασσαρὴ, βασσάραι nous sont donnés par Hésychius comme des mots non pas grecs, mais bien thraces d'origine. S'explique-t-on dès lors que ce soient des Hellènes qui aient été les implanter en Afrique ? Et puis, le substantif en question reparait encore dans le vieil égyptien. Hérodote nous signale déjà les βασσάρια parmi les animaux sauvages de la vallée du Nil. Sans doute, il ne nous les décrit pas d'une façon plus détaillée, mais on a tout lieu de croire que ce sont les chacals qu'il désigne de la sorte. En effet, *baschar*, *baschôr* reparait même en kopte, avec le sens de « chacal ». Nous dira-t-on que c'est le mot pris par eux au grec que les peuples de Libye auraient transmis aux sujets des Pharaons ? La chose semblera déjà malaisée à croire. Comment les habitants de l'Égypte auraient-ils été chercher si loin le nom d'un animal fréquent dans leur

propre pays ? L'origine chamitique de ces termes comme l'a déjà fait ressortir M. Halévy, ne saurait donc, guères, être contestée.

Mais, il y a plus : ils ont été retrouvés par le savant docteur Reinisch dans divers idiômes de la vallée du Nil, et sous une forme plus archaïque. Ainsi, l'on a *wakâri* ou *wako* en langue afar et *wakari* en saho, comme synonymes de chacal. Ici, il ne peut plus être question d'emprunts faits au grec. Le maintien dans ces idiômes de la gutturale forte, adoucie visiblement plus tard en chuintante ou en sifflante prouve bien son caractère primitif. Dès lors, plus de doute, ce semble. C'est aux langues du groupe nilotique que le terme en question a dû être pris par les Thraces. Et nous ne nous pensons pas trop téméraires en concluant de son emprunt à celui du mythe lui-même.

La légende orphique ne constitue, pour nous, que la version européenne du mythe osirien, et ainsi s'expliquent d'une façon vraiment rationnelle, toutes les coïncidences déjà citées et qu'à première vue, on aura quelque peine à attribuer au pur hasard. C'est, qu'en effet, elles se retrouvent jusque dans les moindres détails, et le symbolisme, de part et d'autre, reste bien au fond le même.

Essayons de le faire ressortir.

Si Osiris est toujours qualifié de brun par opposition au roux Typhon, cela ne tient pas uniquement, sans doute, comme le prétend Plutarque, à ce qu'il personnifie le Nil et l'élément aqueux qui noircit tout ce qu'il touche. On ne saurait non plus expliquer cette épithète par la raison que, dans l'empire des Pharaons comme chez les Étrusques, les individus du sexe mâle sont généralement peints en rouge foncé tandis que le blanc ou le jaune se

trouve réservé à leurs compagnes. S'il en était ainsi, en effet, ce n'est pas le juge de l'enfer égyptien seul, mais bien tous les dieux en général qui auraient droit à l'épithète de « brun ».

La véritable raison de cette particularité, c'est qu'Osiris représentait, à la fois, le soleil de Printemps qui n'a pas encore toute sa force et l'astre du jour, dans sa course à travers l'hémisphère inférieur, alors qu'il n'éclaire plus nos contrées et va régner sur le sombre occident, sur le ténébreux empire des morts.

D'autre part, que signifie le nom d'Orphée ? Le savant auteur du *Mirage Oriental* établit fort bien qu'il n'a rien à faire avec le sanskrit *rbhus*, « poète, chantre » et doit se rattacher à une racine ορφ ayant servi à former l'adjectif ὀρφνός, « sombre, ténébreux, obscur », vraisemblablement apparenté au subst. ὀρφανός, d'où le latin *orphanus*. Tous ces termes seraient-ils, par hasard, apparentés à l'Hébreu 'Arp, arph, obscurité, nuage sombre et noir ? Nous n'oserions l'affirmer. En tout cas l'emprunt d'un nom propre n'impliquerait pas à coup sûr l'emprunt du mythe lui-même aux Sémites. Un seul fait reste certain, c'est que le dieu égyptien comme le monarque thrace figurent, l'un aussi bien que l'autre, l'astre du jour, alors qu'il a cessé d'éclairer notre hémisphère. Voyons maintenant quels sont les adversaires sous les coups desquels ces personnages bienfaisants sont destinés à succomber.

L'ennemi d'Osiris, c'est, nous l'avons déjà dit, le roux Typhon dans lequel on a déjà reconnu à la fois le désert aride qui tend toujours à empiéter sur le domaine d'Osiris, c'est-à-dire la terre d'Egypte fécondée par le fleuve et le soleil caniculaire mettant fin à la saison printannière et détruisant la végétation.

D'autre part, pourquoi ce nom de βασσάραι appliqué aux ménades qui mettent Orphée en pièces. Il dérive visiblement du thrace βασσαρίς, « renard », ainsi que nous l'apprend Hésychius et dont l'origine égyptienne semble bien établie. Il n'est guère douteux qu'il n'ait une signification symbolique. On l'a expliqué par l'hypothèse que les prêtresses étaient vêtues de peaux de renard, mais alors il eût fallu, paraît-il, qualifier la majorité des habitants de la Thrace de « renards », puisque leurs habits et surtout leurs coiffures se trouvaient souvent empruntées à la dépouille du même animal.

Si l'épithète en question reste spécialement affectée aux Bacchantes, c'est visiblement en raison de la couleur fauve qu'affecte le pelage du carnassier en question. Elles sont les *rousses* de même que Typhon est le dieu roux parce qu'elles personnifient comme lui les ardeurs du midi et de la canicule, par opposition à Orphée, soleil nocturne ou printanier.

Nous voyons donc ici une présomption bien forte en faveur de l'origine égyptienne du mythe orphique. Pour les peuples établis dans les régions sub-tropicales, le printemps et parfois même l'hiver, qui, chez eux, n'est jamais bien rigoureux, constituent les saisons heureuses par excellence. Au contraire, l'été, soumis à l'action d'un soleil dévorant marque, pour ainsi dire, la période de deuil de la nature, ainsi que la saison hivernale chez les races situées plus au nord. Cette distinction entre le soleil hostile et le soleil clément semble bien marquée dans le symbolisme des riverains du Nil. L'un a pour emblême des animaux cruels et redoutables, l'autre des êtres inoffensifs ou ne faisant la guerre qu'aux ennemis de l'homme. Voilà pourquoi par exemple les déesses *Sekhet*, *Tefnout*,

personnifications du soleil caniculaire, apparaissent coiffées du disque solaire, mais avec des têtes de lionnes, tandis que *Bast* ou *Beset*, image de l'astre printannier, portait un chef de chatte (1) ; pourquoi encore, la déesse *Selk*, fille de l'astre du jour se montre tantôt coiffée du scorpion, tantôt avec une tête de femme, mais munie de la queue de ce reptile (2). Est-ce que les rayons solaires, lorsqu'ils sont dans toute leur force ne produisent pas une impression douloureuse assez comparable à la piqûre du scorpion ? On conçoit, dès lors, les sacrifices sanglants offerts au soleil estival, pour fléchir sa rigueur et le décider à se montrer moins ardent. Ceux-ci, de leur côté, sont figurés par le trépas des héros bienfaisants qui personnifient l'astre du jour pendant la saison printanière ou dans sa course à travers l'hémisphère inférieur, pendant la nuit, c'est-à-dire la portion la plus clémente du nycthémère.

Les choses semblent se passer d'une façon différente chez les Asciens, c'est-à-dire les habitants de la zône équinoxiale. Dans cette région, le soleil darde ses rayons à pic à peu près d'un bout de l'année à l'autre. Pas moyen de se jamais soustraire à sa chaleur, la distinction entre la saison d'été et celle d'hiver se trouvant ainsi réduite à son minimum. Le roi de notre système planétaire y devient, pour ainsi dire, un ennemi quotidien et les habitants de ces régions se montrent bien moins dévots à son égard. N'avons-nous pas vu p. ex. les Atlantes fixés au sud de l'Egypte offrir au soleil, en guise de sacrifices et de prières, un concert de malédictions ? (3) Est-ce que

(1) M. Paul Pierret, *Le Panthéon Egyptien*, chap. II, pp. 24 et 25 (Paris 1881).

(2) Ibid., ibid. chap. Ier, p. 15 et suiv. — M. A. de Zoghreb, *L'Égypte ancienne*, chap. IV, p. 58 (Paris, 1890).

(3) Pline, *Histoire naturelle*, liv. V, chap. VIII, § 8.

chez les Nagos de la côte de Guinée, comme nous le faisait observer un missionnaire qui les a longtemps évangélisés, M. l'abbé Bouche, cet astre n'est pas rayé du rang des divinités ? Une telle omission semble d'autant plus frappante, qu'en définitive, ces noirs possèdent un panthéon déjà assez bien garni.

Mais précisément les Thraces habitaient une région relativement froide et où l'hiver se fait parfois rudement sentir. On sait qu'aujourd'hui encore, le séjour à Constantinople n'est pas toujours plein de charmes pendant la mauvaise saison et combien les vents venant de la Mer Noire s'y font sentir désagréablement. Si donc la légende orphique avait pris naissance chez eux, ce n'auraient pas été les ménades aux vêtements roux et personnifications de la chaleur caniculaire que l'on nous donnerait comme les ennemis du bienveillant monarque, mais bien des représentants de la période hivernale. S'il en est autrement, c'est, sans doute, que le mythe a été importé sur les rives du Bosphore de pays plus méridionaux, tels par exemple qu'est l'Egypte. Notons, d'ailleurs, qu'en quittant les lieux qui lui servirent de berceau, le personnage mythique a vu diminuer son importance religieuse, semblable à ces monarques détrônés et qui ne remplissent plus qu'un rôle honoraire en terre étrangère. Osiris constitue une des principales déités de la vallée du Nil. Son substitut Orphée n'apparaît, tout au plus, que comme un héros ou demi-dieu. Ainsi le puissant *Melkarth* de la Phénicie, l'hercule tyrien qui avait guidé les matelots de la côte syrienne sur tous les rivages méditerranéens, n'apparaît plus en Grèce que comme une divinité tout-à-fait secondaire sous le nom de *Mélicerte*.

Répondons, par avance, à certaines objections qui nous

pourraient être opposées. S'étonnera-t-on de cet emprunt par les Thraces aux dialectes chamitiques du nom d'un animal aussi commun chez eux que le renard ? Est-ce que les termes français « dogue » et « hase », n'ont pas été pris le premier à l'anglais *dog*, « chien » et le second, à l'allemand *hase*, « lièvre » ? La transmission d'un idiôme à l'autre s'expliquerait d'ailleurs assez facilement par le caractère sacré ou magique de l'animal en question.

Maintenant, que la mythologie grecque ait beaucoup pris à celle de l'Egypte, surtout en ce qui concerne les doctrines se rattachant à la vie future, cela ne semble guère contestable. N'y a-t-il pas longtemps déjà que l'on s'est plu à reconnaitre les champs d'*Aarou* ou d'*Aalou*, litt. « champs des vignes » des riverains du Nil dans le Ἠλύσιον πεδίον des Hellènes. La finale ιον est grecque, mais le *s* médial pourrait bien être euphonique, ainsi qu'il l'est à la fin d'un certain nombre de mots coptes, que cite le dictionnaire de Peyron. Mentionnons p. ex. *teb* ou *tebs*, « doigt » — *tcho* ou *tchos*, « mur » — *tôk* ou *tôks*, « fixer, attacher » — *kolp* ou *kolps*, « voler, dérober ». Le même phénomène ne semble pas avoir été inconnu même au vieil égyptien et l'on pourrait supposer l'existence d'une ancienne forme *aarous*, bien que les textes ne nous l'aient pas conservée.

Une observation analogue peut être faite au sujet de *Rhadamanthe*, le collègue d'Eaque et de Minos. Bailly, nous dit le dictionnaire de Planche, le faisait venir de *Rhadanim*, synonyme de « juge intègre » dans la langue du Nord. Malheureusement, l'auteur de l'Atlantide ne nous fait pas savoir où se parlait l'idiome en question ni comment le nom du magistrat infernal a pu passer de là en grec. Estimera-t-on bien téméraires ceux qui ont voulu y recon-

19

naître l'égyptien *ra en amenti*, litt. « soleil de l'occident, de l'hémisphère inférieur » ; *id est* Osiris, juge des morts ?

Ajoutons, au reste, que si l'on se range à l'opinion reprise par Fr. Lenormant relativement à l'époque de la guerre de Troie, c'est-à-dire si on la reporte non pas au treizième, mais bien au dixième ou onzième siècle avant notre ère, l'apparition du mythe d'Orphée devra elle-même être rajeunie d'au moins deux cents ans. Ce ne sera donc pas au quinzième siècle, mais bien au treizième, tout au plus, qu'aurait vécu, tout au moins d'une vie légendaire, le fabuleux monarque thrace. A cette époque, certaines relations avaient déjà fort bien pu s'établir entre la terre de Metsraïm et celle de Cettim.

Ne nous étonnons pas d'ailleurs de ces échanges de mythes et de légendes. Ils ont été perpétuels au sein des diverses fractions de notre espèce et remontent, sans doute, à peu près aussi haut dans la nuit des temps que l'humanité elle-même. L'histoire d'Orphée continuera à rester pour nous une contrefaçon incontestable de celle d'Osiris. Ici encore, l'Europe dut emprunter à l'Egypte, plus anciennement policée. Tout en faisant leur part légitime aux éléments indigènes dans le développement de la civilisation de nos régions, gardons-nous de tout mirage, fut-il exclusivement occidental.

Cte DE CHARENCEY.

LA FABLE DES AMAZONES

CHEZ

LES INDIGÈNES DE L'AMÉRIQUE PRÉCOLOMBIENNE.

Aux débuts mêmes de la découverte des Indes occidentales, Christophe Colomb entendit parler d'une île exclusivement peuplée d'Amazones. On lit dans son *Journal de bord* (1), à la date du 13 janvier 1493, que depuis longtemps il était informé de leur existence ; qu'au moyen de quelques mots qu'il comprenait de la langue des Grandes Antilles, il en avait appris d'autres et qu'il en savait bien davantage par les Indiens qu'il emmenait dans ses explorations (2). Le 15 février 1493, étant à la hauteur des Canaries, lors de son retour en Europe, il écrivait à propos de ces Amazones : les Cannibales [Caraïbes] « sont ceux qui ont commerce avec les femmes vivant seules dans l'île

(1) *Giornale di bordo*, édité dans *Raccolta di documenti e studi pubblicati dalla R. Commissione Colombiana, pel quarto centenario dalla scoperta dell' America*, part. I. conten. les *Ecrits* de Chr. Colomb, édités et commentés par Cesare de Lollis, t. I, Rome 1892, in fol. p. 96.

(2) De la Isla de Mugeres sin hombres dixo aquel Yndio que era toda poblada de mugeres sin hombres .... Destas islas dize el Almirante que avia por muchas personas, dias avia, noticia .... Dize que entendia algunas palabras, y por ellas diz que sacó otras cosas, y que los Yndios que consigo traja, entendian más. » (*Giorn. di bordo*, p. 96).

de Matinino (1), la première que l'on rencontre (2) en se rendant de l'Espagne aux Indes. Ces femmes n'ont aucune des occupations de leur sexe, mais armées d'arcs et de flèches, comme je l'ai dit de leurs maris [les Caraïbes], elles se protègent au moyen de lames de cuivre qu'elles possèdent en grande quantité (3). »

Si l'on n'avait que ce document, le plus connu des écrits de Chr. Colomb, à cause des nombreuses traductions de l'espagnol en latin et en d'autres langues, qui ont été publiées depuis 1493 jusqu'à nos jours, on serait en droit de nier qu'il s'agisse, dans le passage reproduit plus haut, de la fable des Amazones, mais tout doute à cet égard doit être levé par les détails qu'ajoute le *Journal de bord*, à la date du 16 janvier 1493 : « Les Indiens lui dirent que dans cette direction il trouverait l'île de Matinino peuplée de femmes sans hommes ; ce que l'amiral désirait beaucoup [voir] pour emmener aux rois [catholiques, Ferdinand et Isabelle] cinq ou six d'entre elles ; mais il doutait que ses guides sussent bien la route et il ne pouvait s'arrêter à cause du danger causé par l'eau qui entrait dans les caravelles. Toutefois il était sûr qu'il y

(1) Ecrit ailleurs *Mateunin*, *Matanino*, *Madanina*, *Mathanino*, *Mathinino*, *Matrimino*, *Matrino* et même *Masemitro*, aujourd'hui la Martinique.

(2) La Martinique est en effet, dans le groupe septentrional des Petites Antilles, le seul que connût alors Chr. Colomb, *prima ex Hispania in Indiam trajicientibus*.

(3) *Lettre de Chr. Colomb à L. de Santangel et à G. Sanchez*, texte espagnol dans la *Raccolta* citée plus haut (p. 287, n. 1), Part. I, t. I, p. 131 ; trad. en latin par Aliander de Cosco, *ibid.*, p. 131. Quoique les variantes n'aient pas d'importance pour le présent sujet, on peut conférer : *Lettera in lingua spagnuola diretta da Cristoforo Colombo a Luis de Santangel, riprodotta a facsimile*, por G. d'Adda. Milan, 1866, in-4 ; — *The letter of Columbus on the Discovery of America, a Facsimile of the Pictorial Edition, with a new and literal Translation, and a complete Reprint of the oldest four editions in latin, printed by order of the Trustees of the Lenox Library*, New-York, 1892, in-8°, p. 50.

avait de ces femmes visitées en certains temps de l'année par des hommes de l'île des Caribs [la Dominique], située à dix ou douze lieues, et que s'il naissait des fils, ils étaient envoyés à l'île des hommes ; que si c'étaient des filles, elles les gardaient près d'elles (1). »

Dans le cours de son second voyage, pendant que l'on faisait du pain dans la Guadeloupe, en avril 1496, Chr. Colomb envoya à la découverte quarante hommes qui revinrent le lendemain avec dix femmes et trois enfants ; l'une d'elles était la femme d'un cacique qui, poursuivie par un Canarien très agile, lui aurait échappé, si elle ne s'était retournée pour l'assaillir ; elle le terrassa et allait l'étrangler lorsqu'il fut secouru par ses compagnons. « Faite prisonnière, elle conta que toute cette île appartenait à des femmes et que c'étaient elles seules qui s'étaient opposées au débarquement, à l'exception de quatre hommes d'une autre île qui étaient là par hasard ; car en certains temps de l'année ils venaient s'amuser et cohabiter avec elles ; ce que faisaient également les femmes d'une autre île appelée Matrimino [la Martinique]. Elles racontaient à propos de celles-ci tout ce que les livres rapportent des Amazones » (2). En tout cas, elles ne l'étaient pas elles-mêmes, puisqu'elles apprenaient à leurs fils à tirer de l'arc.

Le P. Bart. de las Casas, qui résume fort bien ces récits (3), ajoute : « Il faut savoir que, depuis, on n'a

(1) *Giornale di bordo*, p. 100 dans le t. I, de la 1re part. de la *Raccolta*.

(2) *Memoriale di Cr. Colombo pel secondo viaggio*, p. 227-228 du t. I, de la 1re part. de la *Raccolta*.

(3) Il rapporte en effet que, dès le 13 janvier 1493, un indigène de Haïti, emmené comme interprète, parla à Chr. Colomb « d'une île nommée Matinino, où il y avait beaucoup d'or et qui était exclusivement habitée par des femmes ; des hommes y allaient en certains temps de l'année ; s'il naissait des filles, elles les gardaient avec elles, mais les garçons étaient

jamais constaté que des femmes vécussent seules en aucune partie des Indes [occidentales] ; aussi pensé-je ou que l'amiral ne comprit pas bien ou que le récit était fabuleux » (1). La sincérité du rapport de Chr. Colomb, qui n'est d'ailleurs pas une garantie de la réalité des faits, ne fut contestée ni par les interprètes qui revenaient de l'Espagne, ni par les trente prisonniers (2) échappés à la voracité des Caraïbes de la Guadeloupe. Ces indigènes la confirmèrent, au contraire, tant par signes que par paroles, dans ses parties essentielles, quoique plus amplement et en termes un peu différents, d'où l'on peut induire que le passage précité de Las Casas n'est pas emprunté au témoignage suivant de P. Martyr, ecclésiastique Milanais au service de l'Espagne (3) : « Au nord apparut une grande île appelée Madanina (4) par ses habitants, au dire de ceux qui avaient été emmenés en Espagne lors du premier voyage [de Chr. Colomb] et de ceux qui s'étaient soustraits aux Cannibales ; ils affirmaient qu'elle était uniquement habitée par des femmes, comme le bruit en

envoyés à l'île des hommes. Or il faut savoir ...... » (*Historia de las Indias*, composée de 1527 à 1561. L. I, ch. 25, p. 281 du t. I de l'édit. de José M. Vigil, Mexico, 1877, in-4°).

(1) Id. *ibid*.

(2) Plusieurs d'entre eux étaient originaires de Burichena ou Boriquen (P. Martyr, *De Orbe Novo*, déc. I, L. II, ch. 1, 2) aujourd'hui Puerto-Rico, dont les insulaires avaient de grands rapports avec ceux de Haïti (Antonio de Herrera, *Historia general de los hechos de los Castellanos en las islas y tierra firme del mar Oceano*, Déc. I, L. VII, ch. 13, p. 196).

(3) Il résidait à la cour comme chapelain de la reine Isabelle et précepteur des pages ; il fut nommé conseiller royal pour les Indes en 1518 et, lors de la création du Conseil des Indes en 1524, il en devint secrétaire. (*Un lettré italien à la cour d'Espagne (1448-1526) : Pierre Martyr d'Anghera*, par J. H. Mariéjol, Paris 1887, in-8°, p. 157, n. 3).

(4) P. Martyr, *De Orbe Novo*, Déc. I. L. II, ch. 2 ; — plus loin, *Mathinino* (Déc. I, t. I, L. IX, ch. 2) et *Matinina* (Déc. III, L. V, ch. 1) ; — identique avec *Matinino* de Las Casas. — De là vient par corruption le nom actuel de la Martinique.

était parvenu aux oreilles des nôtres lors du premier voyage. On croit que les Caraïbes vont vers elles en certains temps de l'année, tout comme l'Antiquité rapporte que les Thraces passaient vers les Amazones de Lesbos ; que de même, après avoir sevré les garçons, elles les envoient vers leurs pères en gardant les filles. Ces femmes ont, dit-on, de grandes galeries souterraines où elles se réfugient, si l'on vient vers elles avant le temps fixé ; et si, en les poursuivant, on tente d'y pénétrer par force ou par stratagème, elles se défendent avec des flèches qu'elles lancent, croit-on, fort sûrement. Recevez la tradition comme on me la donne (1). Ils ne purent aborder dans cette île à cause du vent du nord qui en venait (2). »

L'étude des mœurs et des croyances des naturels de l'Española ou Haïti qui fut faite, à la demande de Chr. Colomb, par Fr. Román Pane, ermite de l'ordre de Saint Jérôme, ne fit que confirmer l'existence de la tradition chez les insulaires qui prétendaient même l'expliquer ainsi : Un des leurs, Guagugiona, vivant dans une grotte d'où sortirent la plupart des aborigènes de Haïti, en emmena toutes les femmes sous prétexte d'aller chercher au dehors une herbe pour se laver le corps ; elles abandonnèrent leurs maris et même leurs enfants pour le suivre jusqu'à Matinino, où il les laissa en partant pour une autre contrée nommée Guanin; « de là vient que l'on

(1) Colomb ne put donc vérifier les assertions des insulaires, et ceux-ci qui n'étaient pas des Caraïbes et qui au contraire les fuyaient (Las Casas, *Op. cit.* L. I, ch. 67, 68, p. 280, 283 du t. I ; — P. Martyr, *De Orbe Novo*, Déc. I, L. II, ch. 2), n'avaient pu constater *de visu* ce qui se passait à la Martinique ; ils ne faisaient que répéter une tradition courante sans avoir été à même de la contrôler.

(2) Id. *ibid.* Déc. I, L. II, ch. 2, p. 83-84 du t. I de l'édit. de D. Joachim Torres Asensio. Madrid, 1892, in-8°.

dit aujourd'hui qu'il n'y a plus que des femmes à Matinino » (1). — P. Martyr résume cette fable avec quelques variantes dans les faits et les noms : Vaguniona, le principal de ceux qui étaient enfermés dans la grotte des ancêtres, voulant aller à la recherche de l'un des siens qu'il avait envoyé à la pêche, sortit avec les femmes et les enfants à la mamelle, laissant les hommes seuls dans la grotte, puis il abandonna les femmes à Mathinino, emmenant plus loin les enfants qui furent métamorphosés en grenouilles (2). On demanda aux indigènes de qui ils tenaient ces inepties ; ils répondirent que c'était un héritage de leurs ancêtres ; qu'elles étaient de temps immémorial enchâssées dans des chants que, faute d'écrits pour les conserver, les fils des caciques seuls avaient le droit d'apprendre par cœur, et dont on faisait part au peuple dans des cérémonies religieuses (3). »

Cette fable des Haïtiens parait avoir eu pour pendant une tradition qui localisait dans les parages du canal de Bahama une population d'Amazones, sur laquelle on n'a d'ailleurs qu'une allusion conservée dans le passage suivant de Fr. Lopez de Gomara, chapelain et historiographe de Fernand Cortés : « La population de ces îles [les Lucayes] est plus blanche et mieux faite que celle de Cuba. C'est surtout le cas pour les femmes, si belles que beaucoup d'hommes de la terre ferme, notamment de la Floride, de Chicora [Georgie et Carolines] et du Yucatan,

(1) *Escritura de Fray Román (Pane)* §§ 1-5, p. 282-286 du t. I de *Historia del Almirante Don Cristobal Colon, escrita por Don Fernando Colon su hijo*, Madrid 1892, in-18. — Cfr. la trad. franç. de cet écrit (p. 432-435), insérée par Brasseur de Bourbourg dans *Relation des choses du Yucatan* de Diego de Landa. Lyon 1864, gr. in-8°.

(2) *De Orbe Novo*, Déc. I, L. IX, ch. 2, p. 193-194 du t. I.

(3) Id. *ibid.*, p. 197.

allaient vivre avec elles. ...... Voilà, me semble-t-il, pourquoi l'on dit qu'il y avait, de ce côté, des Amazones et une fontaine (1) qui rajeunissait les vieilles gens » (2). Pour notre auteur, c'est un dit-on qu'il place nettement au rang des fables, en parlant des récits de Fr. de Orellana sur les Amazones de l'Amérique du Sud (3). Ses doutes à cet égard étaient partagés par ses contemporains Oviedo y Valdés et J. de Castellanos ; ils paraissent même l'avoir été par la plupart des premiers explorateurs des bassins de l'Orénoque et du Marañon.

L'un d'eux était le gouverneur de Venezuela, Georges Formuth, de Spire en Allemagne, que les Espagnols nommaient Jorge d'Espira. Il allait à la recherche de l'Eldorado dont les richesses, quoique fort exagérées par les narrateurs, n'étaient pas un mythe, comme le prouvent les trouvailles faites dans la Colombie. Il s'avança jusqu'à la latitude de 4° au nord de l'équateur. Les Indiens

(1) Localisée par P. Martyr (*De Orbe Novo*, Déc. II, L. II, ch. 1, p. 314 du t. I) dans l'île de Boiuca ou Agnaneo, qu'il dit être située à 325 lieues au nord de Cuba ; par Gomara (*Historia de las Indias*, p. 181 du t. I de *Historiadores primitivos de Indias*, édit. de E. de Vedia, Madrid, 1863, gr. in-8°), dans l'île de Boiuca, qu'il distingue de Bimini ; par Juan de Castellanos (*Elegias de Varones ilustres de Indias*, Madrid, 1847, gr. in-8°, p. 69), dans l'île de Bimini, qu'il qualifie de puissante et qu'il confondait probablement avec la péninsule Floridienne, comme le faisait B. de las Casas (*Hist. de las Indias*, L. III, ch. 20) ; par Oviedo y Valdés (*Historia general y natural de las Indias*, édit. par José Amador de los Rios. Madrid, 1851-1855, in-4°, t. I, p. 482), dans une des iles de Bimini ; par Ant. de Herrera (Déc. I, L. IX, ch. 2, p. 245), à Bimini qu'il distingue de la Floride. Tous ces passages sont reproduits et traduits dans notre mém. sur *la Fontaine de Jouvence et le Jourdain* (*Le Muséon*, Louvain, t. III, n° 3, 1884, p. 409, 415, 416, 417) ; ils méritaient d'être rappelés ici à cause de la proximité prétendue de cette fontaine et de la demeure des Amazones Lucayennes.

(2) Y de alli creo que manó el decir como por aquella parte habia Amazonas y una fuente que remozaba los viejos. (*Hist. de las Indias*, p. 178).

(3) Voy. plus loin, p. 299.

de la rivière Papomane, affluent de la Meta, répétèrent ce que savaient déjà les Espagnols : qu'à huit journées plus loin vers le sud, il y avait « une nation d'Amazones ou femmes sans mari ; que des hommes d'une autre nation allaient vers elles en certains temps de l'année et que, après avoir eu des rapports avec elles, ils retournaient dans leur pays ; que ces femmes avaient beaucoup d'or et d'argent, mais qu'elles recevaient ces métaux des Choques. Les explorateurs, qui avaient d'autres visées, ne se soucièrent pas de les visiter » (1). Pendant sa longue et pénible expédition qui dura trois ans, de 1535 à 1538 (2) ou cinq ans, de 1534 à 1539 (3), G. Formuth ne vit rien qui confirmât ces histoires, auxquelles probablement, comme on peut l'induire de sa conduite, il ne donnait aucune créance.

Son second successeur, le Biscayen Juan Perez de Tolosa, faisant allusion aux récits sur les Amazones du Marañon et à la richesse du pays, ajoute « qu'il n'y donne pas foi à cause des grands mensonges des Indiens » (4). Ces paroles rapprochées de l'indifférence de G. Formuth dénotent assez que la légende circulant parmi les naturels n'avait pas été inventée ni importée par les Espagnols.

(1) Gonzalo Fernandez de Oviedo y Valdés, *Hist. gen. y natural*, t. II, p. 310.

(2) Id., *ibid.* t. II, p. 302, 315 ; — Castellanos (*Elegias*, p. 211) dit que le départ eut lieu en 1536 ; — Lucas Fernandez de Piedrahita (*Historia general de las conquistas del Nuevo Reino de Granada*, 1688 ; nouv. édit. Bogotá, 1881, in-8°, L. III, ch. 4, p. 62) place le retour en 1537.

(3) José de Oviedo y Baños, *Historia de la conquista y población de la provincia de Venezuela*, édit par C. Fernandez Duro, Madrid, 1885, in-8°, t. I, p. 131.

(4) Description de son gouvernement, envoyée en 1546 à Charles Quint et publiée dans l'append. à l'ouvrage précité d'Oviedo y Baños, t. II, p. 235.

Quand ceux-ci témoignaient *de visu* ils se gardaient bien de donner pour des Amazones les femmes qui leur ressemblaient en quelques points non essentiels. En 1536, au temps où G. Formuth allait à la découverte de l'Eldorado, son voisin le gouverneur de Paria, Gerónimo de Ortal, voulant avoir sa part des trésors supposés, partit avec 150 hommes pour la Meta, affluent de l'Orénoque, dans le bassin de laquelle on croyait trouver les mines d'or ainsi que les temples et les palais à piller. Sur le trajet de 150 lieues ou plus, qu'il fit dans la direction du Sud, il rencontra en beaucoup d'endroits des bourgades où des femmes étaient caciques et exerçaient le pouvoir absolu quoiqu'elles fussent mariées. « Une d'elles notamment, Orocomay, qui se faisait obéir à plus de trente lieues à la ronde, était grande amie des Espagnols. Elle ne se servait que de femmes. Dans sa bourgade et son intimité, il n'y avait pas d'autres hommes que ceux qu'elle faisait appeler pour leur donner des ordres et les envoyer à la guerre (1). »

Pendant l'exploration que Gonzalo Ximenez, lieutenant de l'adelantado Pedro Hernandez de Lugo, fit de 1536 à 1539 dans le bassin du Rio Grande [de la Magdelena], les Espagnols campés dans la vallée de Bogotá « eurent notion d'une peuplade de femmes vivant seules, sans Indiens parmi elles ; c'est pourquoi on les nomma Amazones. Au dire de ceux qui donnèrent ces renseignements, elles se faisaient féconder par des esclaves achetés ; s'il naissait des garçons, elles les envoyaient aux pères ; si c'étaient des filles, elles les élevaient pour l'accroissement

(1) Oviedo y Valdés, *Op. cit.*, t. II, p. 246-247 ; cfr. t. III, p. 576. — Sur la carte qui est jointe au t. II, le territoire d'Orocomay est placé dans le delta de l'Orenoque ou Huyapari.

de leur Etat. Les esclaves, dit-on, ne leur servaient que pour la copulation charnelle, après quoi elles les expulsaient ». On voulut vérifier ce récit, « mais à cause des hautes montagnes, on ne put aller jusqu'à elles, quoique l'on n'en fût qu'à trois ou quatre journées et que les renseignements sur elles fussent de plus en plus nombreux. » (1) — « Ce que l'on put savoir des Indiens qui sont en relations avec elles, c'est que le territoire de ces femmes est peu étendu ; qu'elles sont les maîtresses et les hommes, des sujets et des esclaves achetés pour avoir commerce avec elles. La dame du pays s'appelait Jarativa. Elles étaient peu nombreuses et la contrée est une terre chaude. Ce sont elles qui combattent, bien que le licencié Gonzalo Ximenez ne le croie pas, parce que les Indiens content la chose de deux ou trois manières (2). »

Faute d'avoir observé autant de réserve que G. Formuth, G. de Ortal, J. Perez de Tolosa, — Francisco de Orellana s'attira les critiques des historiens les plus autorisés. Ce lieutenant de Gonzalo Pizarro, descendant un des affluents du Marañon, crut entendre parler des Amazones et de leurs richesses, alors qu'il ne comprenait encore guère la langue des riverains (janvier 1541). Un des chefs indigènes, Aparia, lui dit qu'elles se nommaient *Coniapuyara* et qu'elles étaient beaucoup plus nombreuses que les explorateurs Espagnols (3). A cinq cents lieues plus bas, en aval du rio Negro, un captif Indien leur apprit qu'ils se trouvaient dans le pays des Amazones. Quelques jours après, le 7 juin 1541, ils descendirent sans opposition sur un rivage où il n'y avait que des femmes, mais le soir,

(1) Oviedo y Valdés, *Op. cit.*, t. II, p. 362.
(2) Id. *ibid.*, t. II, p. 405-406).
(3) Herrera, Déc. VI, L. IX ; ch. 2, p. 192.

au retour des hommes, il fallut combattre et se rembarquer (1). Il n'y avait donc pas là de vraies Amazones (2). En se laissant aller au cours de l'eau, ils arrivèrent à la fin de juin dans une contrée située, à quatorze cents lieues de leur point de départ ; sur la rive gauche du fleuve, ils furent assaillis par les Indiens qui blessèrent cinq Espagnols, entre autres le P. Gaspar de Carvajal. Ce dominicain, qui écrivit une relation de voyage (3) dont Herrera donne des extraits, affirme que la vigoureuse résistance de ces Indiens venait de ce qu'ils étaient tributaires des Amazones. Lui et d'autres, ils virent dix à douze de ces femmes qui marchaient comme des capitaines devant ces Indiens, en combattant si courageusement que les hommes n'osaient tourner le dos, car elles assommaient à coups de massues ceux qui fuyaient devant les Espagnols. Ces femmes semblaient être fort grandes, membrues, avec de longs cheveux tressés et entortillés sur la tête. Elles allaient nues, ne couvrant que les parties secrètes, ayant dans les mains arcs et flèches. Après que les Espagnols eurent tué sept ou huit de celles qu'ils virent, les Indiens prirent la fuite. « Je rapporte, ajoute Herrera, ce que j'ai trouvé dans les relations de ce voyage, laissant à chacun la liberté d'en juger à sa guise, car ces femmes ne me paraissent tenir aux Amazones que

(1) Id. *ibid.*, ch. 4, p. 195.

(2) Pedro Simon dit à propos de ce combat que ce n'était pas un motif suffisant pour donner au Marañon le nom de fleuve des Amazones « pues se han hallado otras muchas provincias en estas Indias, que han echo las mugeres lo mismo. » (*Noticias historiales de las conquistas de Tierra Firme en las Indias occidentales*, t. I, réédité d'après l'édition de Cuenca 1626, à Bogota, 1882 pet. in-4, part. 1re, not. VI, ch. 26, p. 291).

(3) *Descubrimiento del rio de las Amazonas segun la relacion de Fr. Gaspar de Carvajal, con otros documentos referentes á Francisco de Orellana*, avec introd. histor. par José Toribio Medina. Séville, 1894.

par le nom que les Espagnols voulurent leur donner. . . . . . . Bien des gens pensèrent que Orellana n'aurait pas dû l'imposer à ces guerrières ni affirmer que c'étaient des Amazones. Les viragos qui combattaient et tiraient de l'arc n'étaient en effet pas une nouveauté dans les Indes : on en avait vu dans quelques-unes des Iles-sous-le-vent, à Carthagène et dans son district, où elles se montrèrent aussi braves que des hommes (1). »

A une centaine de lieues plus bas, Orellana qui avait composé un vocabulaire, put interroger un captif Indien duquel il apprit « que la contrée était soumise à des femmes vivant à la manière des Amazones, qu'elles étaient fort riches, qu'elles possédaient beaucoup d'or et d'argent, que leurs cinq temples du soleil étaient revêtus d'or, que les maisons étaient de pierre ; et nombre de particularités que je n'ose ni croire ni affirmer, dit le chroniqueur en chef des Indes, à cause qu'en ces matières les relations des Indiens ont toujours été peu certaines ; en outre, le capitaine Orellana avoua qu'il n'entendait pas ces Indiens : quelque copieux et précis qu'ait été son vocabulaire, il ne paraît pas qu'en peu de jours tant de détails aient pu être communiqués par cet Indien. Que chacun croie donc ce qu'il lui plaira (2). »

Etant retourné en Espagne, Orellana présenta au Conseil des Indes une longue relation de son voyage, « qui était mensongère comme on le constata depuis, dit Gomara (3), ... Entre autres absurdités, il affirmait qu'il y avait sur ce fleuve des Amazones que lui et les siens combattirent. Peu importe qu'il y ait eu là

(1) Herrera, Déc. VI, L. IX, ch. 4, p. 196.
(2) Id. *ibid.*, ch. 5, p. 197.
(3) *Hist. de las Indias*, p. 210.

des femmes armées : il y en a bien à Paria (1) qui n'est pas loin ; c'est la coutume en beaucoup d'autres contrées des Indes. Je ne crois pas non plus qu'aucune de ces femmes se coupe ou se brûle la mamelle droite pour tirer de l'arç (elles peuvent très bien le faire en la conservant), ni qu'elles égorgent ou exilent leurs propres fils, ni qu'elles vivent sans mari, étant fort luxurieuses. D'autres que Orellana ont conté une semblable fable des Amazones après la découverte des Indes, mais jamais on n'a vu ni ne verra rien de tel sur le fleuve [Marañon]. Ce témoignage fit que beaucoup de gens le nommèrent, par écrit ou autrement, *rio de las Amazonas*, et que d'autres se sont associés pour y aller ». C'est à quoi aussi doit avoir trait la défense faite à Orellana « d'enlever quelque femme, fille ou autre, des Indiens (2). »

J. de Castellanos, qui avait pris part à diverses expéditions pour la recherche de l'Eldorado, notamment à celle de G. de Ortal (3), avait pu s'assurer personnellement de la fausseté des récits sur les Amazones ; aussi expédie-t-il en deux octaves ceux d'Orellana et de ses compagnons : « Ils voulurent, dit-il (4), prendre terre dans une bourgade qui paraissait au-dessus du ravin, mais ils en furent empêchés par des guerriers qui accouraient avec une impétuosité sauvage, et par une virago indienne qui, bravement comme une chienne, défendait les siens. Ils la

(1) L'auteur fait probablement allusion à Orocomay, dont il a été question plus haut (p. 293) et qui, d'après Oviedo y Valdés, habitait dans le bassin de l'Orénoque, près de l'un de ses bras qui débouche dans le golfe de Paria.

(2) *Capitulacion que se tomó con Francisco Orellana*, à Madrid 13 février 1544, p. 106 du t. XXIII (1875 in-8°) de *Coleccion de documentos inéditos del Archivo de Indias.*

(3) Voy. plus haut, p. 295.

(4) *Elegias*, p. 157.

qualifièrent d'Amazone pour indiquer combien vaillante était la personne. — Telle fut l'origine des fictions du capitaine Orellana : la voyant avec dards et *macana* (épée de bois), il nomma la rivière fleuve des Amazones, sans autres motifs de croire si légèrement à cette fable. Il y a chez les païens et les chrétiens bien d'autres exemples de virilité féminine ». Il en cite lui-même, d'ailleurs sans autre garantie que la parole d'un captif indien emmené par Philippe de Huten et Arteaga dans leur expédition vers l'Eldorado en 1545. Avant leur arrivée au Guaviare, affluent de l'Orénoque, le naturel leur conta qu'il y avait quelque part « des *Maniriguas*, agiles tireuses d'arc, ayant la réputation de grandes guerrières ». Très belles et entièrement nues, elles excluaient de leur société les laides, les contrefaites, les estropiées, n'y admettant les hommes qu'à certaines époques, pendant lesquelles cessaient les guerres qu'elles leur faisaient. Les garçons étaient pour eux, les filles pour elles. Les aventuriers ne trouvèrent pas cette contrée dont la situation n'est pas précisée. J. de Castellanos prend ces récits pour des fables, malgré leur concordance avec ceux d'Orellana et leur confirmation par des hommes de mérite, notamment par Orteaga. Il ne s'opiniâtrait donc pas dans son scepticisme et admettait qu'il pouvait y avoir des Amazones dans des contrées éloignées (1). C'était dans le pays des Omaguas, à ce que suppose Antonio de Alcedo (2), auteur d'un dictionnaire

(1) Id. *ibid.*, p. 232-233.

(2) « Le nom de fleuve des Amazones, dit-il, vient de femmes guerrières qui combattirent et se défendirent contre les premiers découvreurs, notamment Orellana. C'est une fable selon les uns, mais d'autres veulent qu'il y en ait eu effectivement et qu'il y en ait encore, en faisant sur elles les mêmes récits que sur celles du Thermodonte en Asie. Ce qu'il y a de

géographique estimé. Il regardait cette tribu comme la plus grande que l'on connût en Amérique, et il la plaçait dans le Venezuela, ajoutant qu'elle changeait de nom selon les contrées (1). D'après Cornelius Wytfliet, elle habitait sur la rive droite du Marañon moyen (2), mais J. de Oviedo y Baños avouait, en 1723, qu'on l'avait cherchée en vain et que jusque là on ignorait sa situation (3). Ici comme partout ailleurs les Amazones d'Amérique s'évanouissent comme des fantômes dès qu'on veut les saisir.

C'est ce qui ressort en outre du passage suivant du P. Ives d'Evreux qui tenait ses renseignements d'un Indien du bassin des Amazones. « C'est, dit-il, un bruit général et commun parmi tous les sauvages qu'il y en a,

certain, c'est qu'il y eut des Indiennes qui aidaient leurs maris à la guerre, comme c'est la coutume chez la plupart des barbares américains, et comme l'expérimentèrent Gonzalo Ximenez de Quesada (*supra*, p. 296) dans le royaume de Tunja, Sebastien Benalcazar en Popayán, Pedro de Valdivia en Chili, et d'autres conquistadors en divers pays. Celles du Marañon qui tinrent tête à Orellana étaient de la tribu des Omaguas, qui possédaient les iles et les rives du fleuve. Les histoires qui décrivent le pays, le gouvernement et les coutumes de ces prétendues Amazones sont du délire et des rêveries de gens qui ont publié des merveilles pour accréditer leurs voyages et leurs relations. » (*Diccionario geográfico-historico de las Indias occidentales ó America*. Madrid, 1788, in-8, t. III, p. 67). Aux explorateurs cités par Alcedo, on peut ajouter le capitaine de frégate José Solano qui parcourut les bassins de l'Orenoque et du rio Negro, de 1754 à 1766, en qualité de commissaire de l'Espagne pour la délimitation du Venezuela et du Brésil, et qui dans sa relation inédite énumère nombre de tribus riveraines du Marañon, où des femmes se battirent héroïquement à côté de leurs maris, mais chez lesquelles il n'y avait pas de traditions sur des Amazones d'autrefois ou d'alors. (Ces. Fernandez Duro, dans son édit. de l'ouvr. précité d'Oviedo y Baños, t. II, p. 388).

(1) Alcedo, *Op. cit.*, t. III, p. 374.

(2) *Descriptionis Ptolemaicæ augmentum*. Louvain, 1597, in-4°. (Carte du Pérou, entre les pp. 126 et 127).

(3) *Op. cit.* t. I, p. 190.

et qu'elles habitent une île assez grande, ceinte de ce grand fleuve de Maragnon, autrement des Amazones, qui a en son embouchure dans la mer cinquante lieues de large, et que ces Amazones furent jadis femmes et filles des Tapinambos, lesquels [lesquelles] se retirèrent à la persuasion et soubs la conduite d'une d'entre elles, de la société et maistrise des Tapinambos ; et gagnans pays le long de ceste rivière, en fin apercevans une belle isle, elles s'y retirèrent et admirent, en certaines saisons de l'année, sçavoir des *Acaious*, les hommes des prochaines habitations pour avoir leur compagnie. Que si elles accouchent d'un fils, c'est pour le père, et l'emmène avec luy après qu'il est competamment alaicté ; si c'est une fille, la mère la retient pour demeurer à tousiours avec elle. Voilà le bruict commun et général. — Un jour, pendant que les François estoient en ce voyage, je fus visité d'un grand Principal fort avant dans ceste rivière, lequel . . . . me dit qu'il estoit habitant des dernières terres de la nation des Tapinambos, et qu'il lui falloit près de deux lunes pour retourner de Maragnan en son village . . . . . . Je luy fis demander alors par mon truchement si sa demeure estoit fort esloignée des Amazones, il me dit qu'il falloit une lune, c'est-à-dire un mois pour y aller. Je luy fis répliquer s'il y avoit esté autrefois et les avoit veues ; il me fit responce qu'il ne les avoit point veues ni estoit entré en leurs terres, mais bien qu'il avoit rangé dans les canots de guerre l'isle où elles habitoient. . . . . Ce mot d'Amazones leur est imposé par les Portugois et François, pour l'aprochement qu'elles ont avec les Amazones anciennes, à cause de la séparation des hommes, mais elles ne se coupent pas la mamelle droitte, ny ne suivent le courage

de ces grandes guerrières, ains vivant comme les autres femmes sauvages, habiles et aptes néanmoins à tirer de l'arc, sont nues et se défendent comme elles peuvent de leurs ennemis (1). »

Une trentaine d'années plus tard, le général Portugais Pedro Texeira (2) qui, remontant le Marañon depuis Para jusqu'à l'une de ses principales sources, pouvait mieux se renseigner que le P. Yves, n'obtint pourtant pas de notions plus positives. Un rapport anonyme sur cette exploration, commencée en 1638 se réfère aux récits des Indiens de la tribu des Omaguas, qui occupaient une étendue de trente lieues le long du Marañon. Ils contèrent à un soldat de l'expédition familiarisé avec leur idiome « que dans la direction du Nord où ils allaient chaque année, il y avait des femmes avec lesquelles ils passaient deux mois ; qu'ils emmenaient chez eux les garçons nés de cette union et laissaient les filles à leurs mères ; que ces femmes de très haute stature n'avaient qu'une mamelle ; qu'elles se disaient être de la race des hommes barbus et qu'elles demandaient qu'on les menât vers elles. On donne communément à ces Indiennes le nom d'Amazones (3). »

(1) *Voyage dans le nord du Brésil, fait durant les années 1613 et 1614*, par le P. Yves d'Evreux, publié par Ferdinand Denis, Leipzig et Paris, 1864, in-8°, p. 25-26.

(2) Qu'il ne faut pas confondre avec Pedro Teixeira qui voyagea en Orient vers 1600 et publia des *Relaciones* (Anvers, 1610, in-12 ; trad. en anglais par W.-F. Sinclair, pour la Société Hakluyt. Londres, 1901, in-8°), contenant l'histoire des rois de Perse et son itinéraire de l'Inde à l'Italie par terre.

(3) *Viaje del capitán Pedro Texeira aguas arriba del rio de las Amazonas 1638-1639*, publié avec introd. et comment. par M. Jiménez de la Espada, dans *Boletín de la Sociedad geográfica*, p. 85-86 du tirage à part. Madrid, 1889, in-8°.

Lorsque le P. Cristoval de Acuña descendit, en 1640, le fleuve des Amazones, avec P. Texeira, il entendit tant de fois parler d'elles qu'il lui semblait impossible de nier leur existence. Et il ne s'en tenait pas aux sérieuses enquêtes faites par ordre de l'audience royale de Quito et d'où il résultait qu'une des contrées du bassin de ce fleuve était peuplée de femmes guerrières vivant seules des produits de leur culture et n'ayant qu'en certains temps des rapports avec des hommes d'une autre tribu. Il ne s'appuyait pas non plus sur les notions recueillies à Pasto dans la Nouvelle-Grenade de la bouche des Indiens et particulièrement d'une Indienne qui disait avoir vécu parmi ces femmes et dont les dires concordaient avec tout ce que l'on savait par d'autres. Il ne s'en rapportait qu'à ce qu'il avait appris dans le dernier village des Tupinambas. A trente-six lieues plus bas est l'embouchure de la rivière des Cunuris (1), l'un des affluents septentrionaux du fleuve des Amazones ; dans les hautes montagnes où ce cours d'eau prend sa source, vivaient des viragos qui, de tout temps, avaient exclu les hommes de leur société, sauf à certaines époques de l'année où elles recevaient la visite des Guacaras leurs voisins méridionaux ; elles élevaient les filles nées de ces unions, mais on n'est pas certain de ce que devenaient les garçons. Selon un Indien qui, dans son enfance, était allé à un de ces rendez-vous, on les donnait à leurs pères l'année suivante ; mais, d'après la commune opinion, on leur ôtait la vie. « Le temps, ajoute notre auteur, découvrira si ce sont les

(1) On voit par le contexte que cette rivière était située en aval du Rio Negro, du Rio de la Madera et de l'Isla grande de los Tupinambas, mais en amont de l'Urixamina, éloignée de plus de 360 lieues de la mer et où les marées se faisaient pourtant sentir.

célèbres Amazones de l'histoire (1) ». Voilà la conclusion dubitative d'un écrivain qui avait commencé par affirmer si catégoriquement l'existence des Amazones ! Ici, de même que partout ailleurs, ce sont des indigènes qui disent en avoir vu, sans que des Européens pussent se porter garants de leur véracité.

C'est donc avec raison que le franciscain Laureano de la Cruz, qui descendit le cours du Marañon en 1651 (après avoir résumé les récits des Omaguas sur une tribu de femmes guerrières vivant seules sauf en certaines saisons, et les dires d'un soldat Portugais et d'autres qui localisaient cette tribu féminine tout en haut de la rivière des Cunduris) (2), ajoute : « Tout cela et d'autres choses que nous ouîmes ne sont que des paroles et non des faits qui puissent être certifiés par des Indiens ou des Portugais qui naviguent d'ordinaire dans ces parages », et il était surpris de ce que le nom de la petite rivière des prétendues Amazones eût supplanté celui de Gran Rio de San Francisco de el Quito (3).

Ainsi, aucun explorateur ne peut se flatter d'avoir découvert de vraies Amazones dans le bassin du fleuve de ce nom, ni sur les rives de l'Orénoque ou de ses affluents,

(1) *Nuevo descubrimiento del gran rio de las Amazonas*, por el P. Christoval de Acuña, Madrid, 1641, in-12, ch. 71 et 72, fol. 36 et 37 ; trad. en français par De Gomberville, Paris, 1682 ; Amsterdam 1725, 2 vol. in-12 ; en anglais par Clements R. Markham, dans *Expeditions into the Valley of the Amazonas*, 1539, 1540, 1639, formant t. XXIV de *Works issued by the Hakluyt Society*. Londres, 1859, in-8°.

(2) Comme l'explorateur franciscain la place à plus de trois cents lieues de la mer, c'est évidemment la même que Cr. d'Acuña appelle rivière des Cunuris.

(3) *Nuevo descubrimiento del rio de Marañon, llamado de las Amazonas*, écrit à Madrid en 1653, édité par Fr. Marcellino da Civezza, dans son *Saggio di bibliografia geografica, storica, etnografica Sanfrancescana*. Prato 1879, gr. in-8°, p. 259.

ni sur le versant oriental des Andes. On va voir que les recherches faites pour en trouver dans les parties du Mexique où l'on en signalait n'ont pas été plus fructueuses. Dans sa quatrième Décade adressée au Pape Léon X qui mourut en 1521, (laquelle par conséquent doit avoir été écrite peu de temps après les événements) P. Martyr disait en parlant de l'expédition de Juan de Grijalva en 1518 : « Près des côtes de cette Colluacane (1), il y a d'autres îles dans lesquelles des femmes habitent seules, sans relations avec les hommes. Certains croient qu'elles vivent à la manière des Amazones ; ceux qui pèsent les termes avec plus de critique pensent que ce sont des vierges ascétiques, vouées à la reclusion, comme les religieuses chez nous, les vestales en beaucoup de lieux chez les Anciens, et les femmes consacrées à la Bonne Déesse. En certains temps de l'année des hommes passent vers elles, non pour cohabiter, mais par motif de piété, pour cultiver les champs et les jardins du produit desquels elles vivent. On parle pourtant d'autres îles où demeurent des femmes corrompues, privées d'une mamelle dès l'enfance, afin qu'elles puissent plus facilement se livrer à l'exercice de l'arc ; des hommes vont cohabiter avec elles, mais elles ne gardent pas les enfants mâles. Je crois que c'est une fable (2). »

Tout éloigné qu'il fût du théâtre des événements, le fin lettré Milanais avait vu juste, tandis que d'autres, placés près des lieux où étaient localisées ces communautés féminines, s'efforçaient d'y avoir accès. Quelles pouvaient bien être ces autres îles auxquelles il est fait allusion

(1) Extant et in huius *Colluacanæ* lateribus aliæ sitæ insulæ, in quibus solæ mulieres habitant sine virorum commercio (*De Orbe Novo*, Déc. IV, L. IV, p. 20).

(2) Id., *ibid.*, p. 20.

dans le précédent récit ? Elles différaient de l'îlot dont notre auteur venait de parler, celui des *Sacrifices*, voisins de *San-Juan-de-Uloa* (1), et il n'est pas nécessaire de les chercher dans les mêmes parages : les côtes de la *Colluacane*, — soit que l'on entendit par là la fédération des Culuas ou empire mexicain (2), soit qu'il s'agit seulement des contrées où l'on parlait le nahua (3) —, ces côtes s'étendaient aussi bien le long de l'Océan Pacifique qu'à l'ouest du golfe du Mexique ; or la Nueva Galicia que baigne le golfe de Californie et où la langue la plus répandue était le nahua, idiome des Aztecs (4), renferme précisément une ville que les premiers conquistadors nommaient tantôt *Coluacan* (5) ou *Culuacan* (6), tantôt *Culiacan* (7). Il

(1) Le dernier mot de ce composé est, comme le radical de *Colluacana*, une forme du nahua *Culua* ou *Colhua* que Toribio Motolinia (*Historia de los Indios de Nueva España*, p. 4, 5, 10, 11, du t. I de la 1re *Coleccion de documentos para la historia de Mexico*, édit. par F. Garcia Icazbalceta, Mexico, 1858, in-8°) emploie concurremment avec Acolhua pour désigner les premiers civilisateurs du Mexique et les habitants de Tezcuco, dont les rois eurent longtemps l'hégémonie dans la fédération du haut Anahuac. Leur nom, paraît-il, fut appliqué à l'ensemble des peuples, même hétérogènes qui la composaient, et il lui resta même après que les Tenuches de Mexico se furent arrogé la suprématie. Le composé en question signifie donc San-Juan-des-*Culuas*.

(2) Toda esta Nueva España que los Indios llamaban entonces *Culhua*, por ser *Culhuas* los Mexicanos que la señoreaban. (J. de Torquemada, *Mon. ind.* L. XIX, ch. 31, p. 383 du t. III).

(3) Motolinia, *Op. cit.*, p. 5, 11.

(4) Cet idiome des Culuas et des Tenuches de Mexico était également celui d'une partie des populations de la Nueva Galicia (Matias de la Mota Padilla, *Historia de la conquista de la provincia de la Nueva Galicia*, Mexico, 1870, in-4°, p. 21, 27), où sont situés Culiacan et les deux Cihuatlan dont il va être question.

(5) L'interprète Garcia del Pilar emploie alternativement les noms de *Colnacan* et de *Culuacan*, à l'exclusion de *Culiacan*. (Voy. sa Relat. dans le t. II, p. 259-261, de la 1re *Col. de doc.* d'Icazbalceta).

(6) Dans la 3e Relation anonyme sur l'expédition de Nuño de Guzman, *Culuacan* et *Culiacan* désignent la même localité, (1re *Col. de doc.* d'Icazbalceta, t. II, p. 452-456, 458, 459). — Oviedo y Valdés (*Op. cit.*, t. III, p. 560, 561) n'emploie que la forme *Culuacan*.

(7) Gonzalo Lopez dans sa Relat. sur la même expédition écrit *Culuacan*

est donc possible qu'en parlant d'autres îles voisines de la *Colluacana* on ait voulu désigner des îlots situés non loin de Culiacan dans l'Etat actuel de Sinaloa. En tout cas, c'est certainement du côté de l'ouest que les compagnons de Cortés et de Nuño de Guzman cherchaient des Amazones. Pourquoi là plutôt qu'ailleurs ? D'abord parce qu'il y avait dans cette direction des localités nommées *Cihuatlan*, composé nahua de *cihuat* (femme) et de la suffixe locative *tlan*, le tout signifiant : lieu où il y a des femmes (1) ; et probablement aussi parce que, en nahua, l'*Ouest* était appelé *Cihuatlampa* (2) ou Vers le Côté des femmes. Chez les anciens Mexicains, en effet, les femmes mortes en couches ou à la guerre étaient canonisées, et l'on croyait qu'elles allaient mener une vie de délices sans fin, dans la station du soleil couchant, en compagnie de Notre Seigneur (3) et de ses sœurs les *Cihuapipiltin* [Nobles Dames ou divinités féminines] (4). »

(*Col. de doc. inéditos del Archivo de Indias*, t. XIV, Madrid, 1870, in-8°, p. 439, 450, 453, 460) ; une fois *Culiacan (ibid.*, p. 453).

(1) On écrit aussi *Ciuat* et *Ciguat*, avec la suffixe locative *tan* qui équivaut à *tlan*.

(2) Bern. de Sahagun, *Hist. gén. des choses de la Nouvelle Espagne*, L. VI, ch. 29 ; L. VII, ch. 5, 8, p. 435, 484, 486 de la trad. franç. par D. Jourdanet et R. Siméon. Paris, 1880, gr. in-8. — Ce nom est composé de *Cihuatlan* auquel on a ajouté le suffixe *pa* vers.

(3) En nahua *Topiltzin* un des surnoms de Quetzalcoatl. « Por nuestro señor se entendia por Quetzalcohuatl, y no por otro alguno. » (Bart. de las Casas, *Apol. hist.* ch. 122, à la fin du t. V, de l'édit. madrilène de son *Hist. de las Indias*, 1876, in-8°, p. 450). — Voy. d'autres références dans notre mém. sur *La contrefaçon du christianisme chez les Mexicains du moyen-âge* (*Le Muséon*, t. XVII. Louvain 1898, in-8°, p. 132). — Il faut toutefois remarquer que si cette tradition s'applique ici à Quetzalcoatl, elle est difficile à concilier avec celle qui lui attribue l'immortalité non dans la station du soleil couchant, mais dans la station du soleil levant, d'où il venait. Voy. les sources citées dans notre mém. sur *La Tula primitive, berceau des Papas du Nouveau Monde* (*Le Muséon*, 1891, p. 214-215).

(4) Sahagun, *Op. cit.* L. I, ch. 10 ; L. VI, ch. 29 ; L. VII, ch. 5, 8, p. 20, 433-437, 486-487 de la trad. franç.

Bien que ce mythe, à lui seul, n'ait pas dû suffire à donner naissance à la fable des Amazones, il a pu suggérer l'idée de localiser à l'ouest de la région isthmique les récits sur ce sujet qui étaient répandus, avant l'arrivée des Espagnols, chez les indigènes de plusieurs contrées des deux Amériques. Lorsque Gonzalo de Sandoval retourna à Mexico (1522) après avoir soumis les territoires de Zacatula, de Colima et de Ciuatlan, sur le littoral des Etats actuels de Michuacan et de Xalisco, « il dit avoir été informé que, à dix soleils ou journées de Colima, il y avait une riche île d'Amazones. Bien qu'on ait cherché celles-ci on n'en découvrit jamais, et l'on jugea que ce rapport avait trait au nom de *Ciutlan* (1), qui signifie *lieu des femmes* (2). »

Oviedo y Valdés est un peu plus explicite au sujet de ces Amazones. Sans nommer Gonzalo de Sandoval, il le désigne suffisamment sous le titre de : capitaine chargé par F. Cortés de réduire les Indiens de Zacatula et de Coliman. Entre autres notices contenues dans le rapport que fit celui-ci à son retour était « la relation des seigneurs de *Ciguatan* qui affirmaient expressément (afirmaban mucho) l'existence d'une île entièrement peuplée de femmes sans un seul homme ; mais qu'en certains temps il venait des gens de la terre ferme, qui cohabi-

(1) *Sic*. mais la traduction de ce nom donnée par Herrera prouve suffisamment qu'il faut lire *Ciuatlan* ou *Cihuatlan*, selon l'orthographe normale. Cette localité est située à 180 kilom. au nord de Colima, à 680 kilom. à l'ouest de Mexico, entre la vallée de Banderas au nord et Santiago, port de Colima, au sud, d'après l'*Atlas* du Ptolémée de 1554 ; sous le 20° de L. N. selon Herrera (Déc. V, L. VII, ch. 4, p. 160). — *Sihuatan* que les cartes modernes placent à peu près à la latitude de Colima, mais plus près de la mer, vers Puerto de Navidad, doit être une mauvaise leçon pour Cihuatlan.

(2) Id. *ibid.*, Déc. III, L. III, ch. 17, p. 106.

taient avec elles et les laissaient enceintes. S'il naissait des filles, elles les gardaient ; si c'était des garçons, elles les excluaient de leur société. On disait que cette île était à dix lieues de cette province [de Ciguatan ou de Colima ?] et que beaucoup de gens y sont allés et l'ont vue, et qu'elle est très riche en perles et en or (1) ; mais aucun chrétien ne croit à l'existence de ces femmes ; elle n'est attestée, de la manière que l'on vient de rapporter, que par ces Indiens de Ciguatan (2). »

Nuño Beltran de Guzman feignit pourtant de regarder ces rumeurs comme fondées et il les allégua comme moyens d'entraîner ses troupes à une expédition au nord de la Nouvelle Espagne. Ce premier président de l'audience de Mexico, qui avait été chargé de faire une enquête sur les agissements de F. Cortés, abusait de son autorité pour persécuter les amis de son justiciable absent et pour marcher sur ses brisées. Après avoir fait torturer et brûler vif le roi de Michuacan, partisan de Cortés, il

(1) Ce passage est emprunté presque mot pour mot à la 4e Relation de F. Cortés, dont voici les propres termes : « Asimismo me trujo relacion de los señores de la provincia de Ciguatan, que se afirman mucho haber une isla toda poblada de mujeres sin varon ninguno, y que en ciertos tiempos van de la tierra firme hombres con las cuales han acceso, y las que quedan preñadas si paren mujeres las guardan y si hombres los echan de sa compañia, y que esta isla está diez jornadas desta provincia, y que muchos dellos han ido allá y la han visto : Dicenme asimismo que es muy rica de perlas y oro. (*Carta cuarta*, datée de Temixtitan [Tenuchtitlan ou Mexico] le 15 octobre 1524, dans le t. I, p. 102 de *Historiadores primitivos de Indias*, édit. par E. de Vedia). — A la différence d'Oviedo qui écrivait après d'infructueuses recherches, Cortés ne rejette pas à priori, comme fabuleux, ce récit qu'il se proposait de contrôler pour en envoyer un ample récit à Charles Quint ; mais on ignore s'il eut occasion de le faire.

(2) Pero d'estas mugeres no dá fée algun Chripstiano, salvo aquellos Indios de Ciguatan lo testificaban de la manera ya dicha (*Hist. gen. y nat. de Indias*, t. III, p. 447).

réunit ses officiers « et leur exposa qu'il était parti [de Mexico] dans l'intention d'aller découvrir au Nord certaines provinces. Celles-ci, comme il en avait été informé, étaient extrêmement peuplées de tribus si belliqueuses que les femmes maniaient l'épée avec autant d'habileté que les hommes, aussi les qualifiait-on d'Amazones (1) ». Mais ce n'était qu'un prétexte pour cacher son véritable but qui était de supplanter Cortés dans les territoires soumis par celui-ci ou dans les conquêtes à faire sur le littoral de la Mer du Sud [Océan Pacifique] et de la Mer de Cortés [golfe de Californie], conquêtes qu'il voulait joindre à son gouvernement de Panuco pour constituer avec le tout une *Mayor España* (2) [plus Grande Espagne], par opposition à la *Nueva España*.

Voici comment il explique lui-même son dessein dans une lettre datée d'Omitlan (3) dans le Michuacan (7 juillet 1530) et adressée à l'Empereur-roi : « J'irai à la recherche de la province des Amazones, que l'on dit être située à dix journées d'ici, en mer selon les uns, sur un bras de mer selon d'autres. Riches et regardées comme des divinités par les habitants de la terre, elles sont plus blanches que les autres, portent des arcs, des flèches, des rondelles (4).

(1) M. de la Mota Padilla, *Op. cit.*, p. 25.

(2) Id. *ibid.*, p. 25-27, 83.

(3) T. XIII, p. 391, 393 de *Col. de doc. inéd. del Archivo de Indias* ; — écrit *Omistlan*, ibid., p. 408 ; — *Omitlan*, *Umitlan* et *Humitlan* dans divers documents publiés par Icazbalceta dans le t. II, de sa 1re *Col.* p. 254, 278, 470 ; — *Umitun*, par Herrera, Déc. IV, L. VIII, ch. I. p. 151.

(4) Ces femmes armées, pourvues de grandes richesses et prises pour des divinités terrestres paraissent avoir eu pour prototypes les *Ciuapipiltin* de la mythologie mexicaine. Celles-ci en effet étaient, comme on l'a dit (*supra*, p. 308) des mortelles divinisées ; le visage, les bras et les jambes (autant dire toutes les parties visibles) de leurs images étaient blanches. (A rapprocher, de ce qui aurait été rapporté à Pedro Texeira de la prétendue parenté des hommes barbus avec les Amazones du Marañon

En certains temps de l'année, elles ont commerce avec les voisins, et les garçons qui naissent de ces relations sont, dit-on, mis à mort, mais les filles conservées. Il y a de nombreuses et grandes tribus à traverser pour arriver jusqu'à elles (1) ». Après avoir hiverné sur le littéral de Xalisco à Aztatlan (2) qu'il disait être situé à trois journées d'Omitlan, il écrivit de Chiametla, le 16 janvier 1531,

(*supra*, p. 305) et de ce qui fut dit à Gonzalo Lopez de l'origine transmarine (p. 318) de celles de Cignatan); elles avaient des oreilles en or. On donnait à ces femmes immortalisées la qualification de vaillantes; les vieilles accoucheuses qui accompagnaient leur cadavre au lieu de sépulture étaient armées de glaives et de boucliers pour le défendre contre les entreprises de jeunes guerriers qui cherchaient à s'emparer du corps pour en faire des reliques et des talismans militaires. Les *Ciuapipiltin* elles-mêmes qui jouissaient à perpétuité de toutes sortes de délices dans la station occidentale du soleil étaient en opposition avec les guerriers morts sur le champ de bataille, qui avaient leur demeure dans la station orientale du soleil. Ceux ci accompagnaient l'astre du jour depuis son lever jusqu'au zénith; là ils étaient remplacés par les déesses armées qui suivaient le soleil jusqu'à sa station occidentale où elles étaient relevées par les habitants du *Mictlan* ou enfer. (Voy. *supra*, les sources citées, p. 308, n. 3 et 4). — Il y a là un mythe solaire que l'on ne se charge pas d'expliquer, mais on ne répugnerait pas à y voir le germe d'une tradition américaine sur les Amazones, s'il ne lui manquait quelques-uns des traits les plus caractéristiques de celles-ci, comme la cohabitation temporaire, le partage des enfants, l'expulsion ou la destruction des garçons, la privation d'une mamelle. En l'absence des éléments constitutifs de cette fable, le mythe ne peut en être regardé comme l'origine, mais tout au plus comme un des motifs de localiser un pays des Amazones dans l'Ouest du Mexique.

(1) P. 392 du t. XIII, 1870, de la *Col. de doc. inéd. del Archivo de Indias*.

(2) *Col. de doc. inéd. del Archivo de Indias*, t. XIII, p. 392, 408. — Son mestre de camp, Gonzalo Lopez écrit *Ustatlan*, *Astatlan*, *Haztatlan* et *Aztatlan* (même recueil, t. XIV, p. 434, 438, 439, 461). Cette localité qu'il dit être à quatorze lieues de Chiametla (p. 438), devait être située vers 22°10 de lat. N., à l'embouchure du rio San Pedro. (Voy. la carte orignale qui accompagne la prise de possession de la Nueva Tierra de Santa-Cruz) [Pointe méridionale de la péninsule de Californie] par F. Cortés en 1535; facsimilé dans *Narrative and critical History of America*, par Justin Windsor, T. II. Londres 1886, gr. in-8°, p. 442.

qu'il n'était pas loin des Amazones (1). Il les fit d'abord chercher dans l'intérieur des terres, en donnant ordre à Pedro Alméndez Chirinos de s'avancer vers le Nord dans la direction de Lagos et de Zacatecas. Dans cette dernière localité le cacique Xiconaque lui apprit que plus loin, « chez les Guachichiles, pauvres et traitres, il ne trouverait rien dans ce qu'il cherchait . . . . Chirinos constatant que ces paroles concordaient avec ce que les Indiens du gué de Nuestra-Señora avaient dit à Guzman : qu'il n'y avait pas d'Amazones, le crut et s'enquit du tout pour détromper son chef (2) ». On ignore si Nuño de Guzman a laissé un rapport sur son expédition à la recherche des Amazones ; mais le chroniqueur Oviedo y Valdés, qui l'avait interrogé à cet égard, a consacré tout un chapitre de son *Histoire générale* à une visite de Nuño de Guzman dans une de leurs bourgades. Se reportant à ce qu'il avait dit du *Ciguatan* soumis par un lieutenant de Cortés (3), il remarque qu'on le donnait pour une île, tandis que celui de Nuño de Guzman était sur la terre ferme. Il en conclut que ce nom devait s'appliquer à une grande étendue de pays (4) ou plutôt, croyons-nous, à des localités bien différentes et fort éloignées l'une de l'autre.

« Ces troupes, dit-il, portant la guerre sur le littoral de l'autre mer [Océan Pacifique, par opposition au golfe du Mexique], entendirent parler d'une peuplade de femmes auxquelles ils donnèrent de suite la qualification d'Ama-

(1) *Col. de doc. inéd. del Arch. de Indias*, t. XIII, p. 408-409.

(2) *Libro segundo de la Cronica Miscelanea .... de la Santa provincia de Xalisco en el Nuevo Reino de la Galicia*, par Fr. Antonio Tello, Guadalajara, 1891, in-8°, ch. 38, p. 107-109.

(3) Voy. plus haut, p. 309-310.

(4) *Hist. gen. y nat.*, t. III, p. 576.

zones. A cette nouvelle, le capitaine Cristobal de Oñate se hâta de demander comme une faveur au général Nuño de Guzman l'autorisation de soumettre ces Amazones. L'ayant obtenue, il partit avec sa compagnie pour cette entreprise, mais pendant le trajet il fut fort maltraité dans une bourgade d'Indiens nommée Quinola, aidés de ceux de Quila, qui en sont éloignés d'une lieue (1) . . . . C'est pourquoi ils attendirent là le gouverneur, à l'arrivée duquel le capitaine Gonzalo Lopez, mestre de camp, offrit d'aller à la bourgade des femmes, ce qui lui fut accordé. Il était en marche et se trouvait à cinq lieues de Ciguatan lorsqu'il fut atteint par un messager du général. Celui-ci lui enjoignait de l'attendre, parce qu'il voulait voir ce qu'étaient ces femmes. Le lendemain, continuant sa route, il trouva, en vue de la bourgade et près d'elle, un grand nombre de ces femmes postées sur le chemin et attendant les Espagnols. Elles étaient vêtues jusqu'aux pieds de chemises blanches, plissées au cou et aux poignets. Gonzalo Lopez et les siens avançant vers elles avec beaucoup d'ordre pour les disperser, elles furent tellement effrayées à la vue des cavaliers qu'elles demandèrent la paix, emmenèrent les Espagnols à leurs demeures et leur donnèrent de quoi se régaler avec tout ce dont ils avaient besoin. Cette bourgade se compose d'un millier de maisons fort bien construites avec des rues bien disposées, dans la meilleure situation d'une contrée fertile et agréable. En les questionnant sur leur manière de vivre, les Espagnols apprirent d'elles que tous les jeunes gens des environs viennent cohabiter avec elles quatre mois de

(1) Sur la rivière qui baigne cette dernière localité, était situé Navito où fut fondée en 1532 la ville de San Miguel, (Voy. *infra*, 316, n. 2 et 320 n. 2).

l'année, que l'on se met en ménage de suite pour cet espace de temps et non pour plus longtemps, que la journée ils n'ont d'autre occupation que de les servir et d'exécuter ce qu'elles leur commandent de faire dans la bourgade ou à la campagne, de quelque manière que ce soit, mais que la nuit elles leur abandonnent leur personne et leur lit. Pendant ce temps, ils cultivent, travaillent et sèment le maïs et les légumes, les récoltent, les serrent dans les maisons de leurs hôtesses (voy. *supra* p. 306). La période écoulée, tous retournent dans leur pays d'origine ; les garçons qui naissent sont, au bout de deux à trois mois ou auparavant, envoyés aux pères, pour que ceux-ci les élèvent ou en fassent ce qu'ils veulent (1) ; quant aux filles, les mères les gardent et les élèvent pour l'accroissement de leur association et de leur famille. Les Espagnols virent chez ces femmes des turquoises et des émeraudes ; on leur dit que ces deux sortes de pierres précieuses y étaient en quantité et de bonne qualité. Le nom de cette peuplade de femmes ainsi que celui des Amazones que l'on signala à Cortés est *Ciguatan*, qui signifie localité de femmes, comme je l'ai appris de plusieurs personnes auprès desquelles je m'enquis plus amplement de la matière. Plus tard, en Espagne, rencontrant à la cour Nuño de Guzman, en 1547 (2), je voulus m'informer de ces femmes ; il me dit qu'il était absolument faux

(1) C'est bien invraisemblable pour de si jeunes enfants qu'il eut fallu sevrer dans un pays dont les habitants n'avaient domestiqué aucun des quadrupèdes laitiers. Autant eût valu faire mourir de suite les infortunés nourrissons.

(2) Le docte José F. Ramirez n'avait pas fait attention à cette date, lorsqu'il plaçait en 1544 le décès de Nuño de Guzman (Not. sur ce personnage dans *Apéndice al Diccionario universal de historia y de geografia*, publié par M. Orozco y Berra, T. II, Mexico, 1856, in-4°, p. 533).

qu'elles vécussent dans le célibat à la manière des Amazones, car en repassant dans la localité, il les trouva avec leurs maris (1). . . . . Il fonda dans le pays des prétendues Amazones (*de las no Amazonas*) une ville nommée (2) Sanct Miguel (3). »

Le témoignage de Nuño de Guzman doit avoir été sincère et fidèlement reproduit, car un des membres de son expédition, Pedro de Carranza, après avoir dit que le seigneur de *Ciguatan* apporta des vivres aux Espagnols, ajoute : « On acquit la certitude qu'il y avait là des hommes comme ailleurs (4) ». Voilà ce qui fut alors constaté ; auparavant, lors du passage du mestre de camp Gonzalo Lopez, on avait cru que la bourgade du rio *Ciguatan* (5) n'avait qu'une population de femmes, parce qu'elles étaient plus nombreuses que les hommes, mais on ne s'en était pas assuré faute d'interprète qui les entendit. — Entre Piazta et Culiacan, est-il dit dans la Relation anonyme d'un autre compagnon de Nuño de Guzman, « nous arrivâmes à la bourgade de *Ciguatlan*, chef lieu de certaines

(1) Il écrivit en effet à la reine Jeanne, mère de Charles-Quint qu'il n'avait pas découvert les Amazones, pour la recherche desquelles il avait commencé son expédition. (Ant. Tello, *Op. cit.*, ch. 67, p. 203 ; — cfr M. de la Mota Padilla. *Op. cit.*, p. 51).

(2) Qui remplaça la ville indigène de Culiacan située plus loin vers le Nord. (Rel. de Gonzalo Lopez, dans le t. XIV, p. 461 des *Doc. inéd. del Archivo de Indias*. Cfr. *supra*, p. 314 n. 1 et *infra*, p. 318 et 320 ; — Alcedo, *Dicc.* t. I, p. 719).

(3) Oviedo y Valdés, *Op. cit.*, t. III, p. 576-577.

(4) Voy. sa Rel. dans le t. XIV, p. 368 de *Doc. inéd. del Archivo de Indias*.

(5) C'est certainement ainsi qu'il faut lire Aguatan « que se dice de las mujeres. » (*Ibid.* p. 368) et *Capuatan*, où il y avait plus de femmes que d'hommes, « por donde se tuvo que era pueblo de mujeres, como se decía, y no se averiguó, porque no llevaba lengua que los entendiese ». (*Ibid.*, p. 366).

localités du voisinage, que l'on disait être peuplées d'Amazones. Là et dans les environs on ne trouve que des femmes et peu ou point d'hommes ; c'est pourquoi l'on fut d'autant mieux persuadé que c'était là le Pays des femmes dont on avait entendu parler ; mais la cause pour laquelle on ne trouva point d'hommes avec elles, c'est que ceux-ci avaient reçu l'ordre de nous attaquer en certain endroit. La preuve qu'il en était ainsi, c'est qu'en revenant des montagnes et des déserts infranchissables, nous les trouvâmes dans les maisons avec leurs femmes et leurs enfants, tout comme dans les autres bourgades. On ne put jamais trouver d'interprète (1) qui les entendit (2). »

Au delà de Piaztla, dans un campement où l'on passa quatre à cinq jours, « on apprit, dit un autre anonyme, que l'on était fort près de Ciguatan dont on entendait parler, depuis une année, comme d'une curiosité, quoiqu'il n'en fût rien. De là, le gouverneur [Nuño de Guzman] envoya par des voies différentes le mestre de camp [Gonzalo Lopez] avec 35 cavaliers, et Samaniego avec 25, afin d'entrer de deux côtés dans ce pays que l'on croyait être fort peuplé. Ainsi fut fait et chacun d'eux trouva beaucoup de bourgades. Arrivés au rio *Ciguatan*, ils en traversèrent huit, grandes et petites, où il y avait quelques hommes de guerre et quantité de femmes. Celles-ci différaient beaucoup, aussi bien par le costume que pour

(1) Cette difficulté de s'entendre, également attestée dans le passage qui précède et dans ceux qui suivent, dénote que le nahua n'était pas ici, comme dans les localités plus méridionales, l'idiome du pays, et que par conséquent le nom nahua de Ciuatlan avait été imposé par les Mexicains. Ce sont ces derniers qui ont localisé dans l'ouest de la région isthmique la fable des Amazones.

(2) 1re *Col. de doc. inéd.* d'Icazbalceta, t. II, p. 475-476.

être plus soignées, de celles que l'on avait vues jusqu'ici. Les guerriers peu nombreux étaient bien équipés avec panaches, arcs, flèches et massues. Ils dirent qu'ils étaient des bourgades voisines et qu'ils venaient défendre les dames Amazones, dont on prit un grand nombre. On sut depuis, par les interprètes, que ces femmes disaient être venues par mer et que, d'ancienneté, elles avaient pour règle de ne pas avoir de maris et de ne pas souffrir d'hommes parmi elles ; mais qu'en certains temps les voisins venaient cohabiter avec elles ; les accouchées enterraient vivants les garçons, mais élevaient les filles ; que depuis peu de temps on n'y tuait plus les enfants mâles, mais qu'on les gardait jusqu'à dix ans ou un peu plus et qu'alors on les donnait aux pères. C'est ce que l'on ne put bien éclaircir parce que les interprètes étaient peu experts. On en donna avis au gouverneur qui arriva le surlendemain. Jusqu'ici la contrée est bien approvisionnée en maïs et en légumes ; il y a beaucoup de poissons et quelques fruits, peu de gallinacés ; nombreuses sont les bourgades dans ce territoire où est aujourd'hui située la ville de San Miguel. On s'y arrêta dix à douze jours et l'on y reçut des informations sur la province de Culiacan (1) ». — Garcia del Pilar lui-même qui était interprète affirme que, faute de bien comprendre les femmes de *Ciguatlan*, on ne put savoir si elles vivaient dans le célibat ou dans le mariage ; mais il n'y avait là que peu d'hommes, tout le reste était de l'autre sexe dans cette bourgade située sur le bord d'une rivière et près de la mer (2).

La Relation du mestre de camp Gonzalo Lopez, dont il a été question (3), quoique étant des plus circonstanciées

(1) *Ibid.*, t. II, p. 451-452.
(2) Id. *ibid.*, t. II, p. 258-259.
(3) Voy. *supra*, p. 314-317.

relativement à cette expédition (1) ne contient pourtant que peu de renseignements sur les Amazones. Du campement situé au delà de Bayla où Nuño de Guzman s'arrêta cinq à six jours, il envoya l'Alcalde (2) et G. Lopez, chacun d'un côté, à la recherche des femmes qui, d'après les rapports de certains indigènes, devaient se trouver près d'une grande rivière. Lopez y rencontra une grande bourgade où il ne vit que trois vagabonds avec un millier de femmes qui prirent la fuite et dont il fit arrêter une grande partie. Elles n'étaient vêtues que de longues chemises descendant jusqu'à terre, quelques-unes ornées de grelots ; les hommes avaient des plaids [*mantas*] et quelques-uns des scapulaires comme ceux des frères Dominicains. Des gens que Lopez avait chargés d'explorer la rivière en amont et en aval, y trouvèrent beaucoup d'hommes et de femmes qui ne s'enfuirent pas sans avoir combattu ; ils prirent quatre de ceux-là et jusque à trois cents de celles-ci (3). Mais Lopez eut beau battre la campagne jusqu'à soixante dix lieues de Culiacan, il ne put découvrir de vraies Amazones (4). C'est près du rio de las

(1) Elle a été publiée dans le t. XIV, 1870, p. 411-463 de *Col. de doc. inéd. del Archivo de Indias*, sous la signature de Garcia Lopez, dont le prénom est certainement erroné, soit par la faute de l'éditeur, soit par celle de l'imprimeur. Il faut lire Gonzalo Lopez, comme l'attestent l'auditeur Maldonado, qui reçut le serment de Lopez et le greffier Alonso de Mata. (*Ibid.*, p. 461-463).

(2) Il s'agit de Lope de Samaniego (cité plus haut, p. 317), alcade de l'arsenal de Mexico, qui explora plus tard le littoral jusqu'au rio Petatlan à 3 journées en avant du rio Sinaloa, et dont le rapport contribua à déterminer Nuño de Guzman à partir pour les Sept-Cités, « porque de la demanda que de las Amazonas habia tenido, ya se le habia deshecho. » (1re Relat. anon. sur l'expédit. de Nuño de Guzman dans la 1re *Col. de doc.* d'Icazbalceta, t. II, p. 291).

(3) *Col. de doc. inéd. del Archivo de Indias*, t. XIV, p. 443-444.

(4) *Ibid.*, p. 459. — En aurait-il rencontré, si du 30° de Lat. N. il s'était

Mugeres que Nuño de Guzman fonda la ville de San-Miguel (1) [de Navito (2)].

Voilà ce que nous avons recueilli dans des livres passablement rares et peu accessibles à la plupart des lecteurs européens. Malgré la monotonie résultant de la répétition des mêmes faits, presque dans les mêmes termes, nous avons tenu (conformément à une constante méthode qui nous parait devoir être celle de la sérieuse érudition traitant de faits peu connus) à ne pas procéder par voie d'allusions et de renvois aux sources, mais à reproduire celles-ci, soit dans des traductions intégrales, soit dans de substantielles analyses avec commentaires, afin que chacun puisse juger par soi-même des conclusions que nous en allons tirer. Remarquons d'abord que les femmes guerrières du Nouveau Monde (voy. *supra*, p. 288, 289, 291, 296, 297, 299, 300, 303, 304, 305, 311), dédaignant les occupations de leur sexe (*supra*, p. 288), vivant dans le célibat et excluant les hommes de leur société, au moins la plus grande partie de l'année (*supra*, p. 287, 288, 294, 295, 298, 300, 302, 303, 304, 305, 306, 309, 312, 314, 318), mettant à mort (p. 299, 304, 312, 318) ou renvoyant aux pères leurs enfants mâles (p. 289, 291, 295, 299, 300, 302, 303, 306, 310, 315), ne gardant avec elles

avancé jusqu'au-delà de San-Francisco? Cronise (*Natural Wealth of California*. San-Francisco 1868) affirme qu'à l'arrivée des Espagnols, une tribu des Pomos, établie dans le comté actuel de Mendocino, vers 39° 20′ de Lat. N. était soumise à la gynécocratie. Stephen Powers (p. 160-161 de *Tribes of California*, formant le t. III de *Contributions to North American Ethnology*, Washington, 1877, in-4°) admet bien que cette *fable* n'est pas sans fondement, mais il avoue que, malgré de diligentes recherches, il n'a jamais découvert de vestiges de ces sociétés d'Amazones.

(1) *Ibid.*, p. 461.

(2) En 1532 ; transférée la même année sur le rio Culuacan (Ant. Tello, *Hist. de la Nueva Galicia*, fragm. publiés par Icazbalceta dans le t. II, p. 355 de sa 1re *Col. de doc.*) — Navito est situé par 24° 8′ de L. N. sur le rio Quila, qui doit correspondre au rio de las Mujeres.

que les filles nées de relations temporaires (p. 289, 291, 295, 299, 300, 302, 303, 304, 310, 315, 318) et systématiquement privées d'une mamelle (p. 299, 302, 306), — correspondent presque de point en point à l'idée que les auteurs classiques nous donnent des Amazones de notre continent.

Ce ne sont pourtant pas les Espagnols qui ont puisé dans les écrits des Anciens cette tradition plus ou moins historique pour la transplanter en Amérique ; elle y était connue avant leur arrivée et ils l'y ont trouvée dans des contrées assez éloignées l'une de l'autre (*supra*, p. 313) pour que les communications entre elles aient été longues et difficiles ; elle avait dû mettre un certain temps pour se propager de l'une aux autres. Chr. Colomb l'entendit conter par des insulaires de Haïti qui, d'après le P. B. de las Casas, la localisaient à la Martinique (*supra*, p. 288) ; G. Formuth la trouva dans le bassin de l'Orenoque (p. 294); Orellana, le P. Yves d'Evreux, les compagnons de P. Texeira, Laureano de la Cruz, dans celui du Marañon (p. 296-299, 301-305) ; Gomara, signala son existence dans les Lucayes (p. 292) ; P. Martyr, dans les îles voisines du littoral des Culuas (p. 306) ; Gonzalo de Sandoval dans une île située à 10 journées de Colima, près du littoral de l'Océan Pacifique (p. 309-310) ; et Nuño de Guzman qui, pour être un homme pratique, n'en poursuivait pas moins des chimères, perdit son temps à chercher des Amazones sur les rives du rio Ciguatan ou rio de las Mugeres (p. 311-315, 319).

Loin d'avoir été les inventeurs ou même les simples propagateurs de cette tradition les Espagnols ne croyaient même pas qu'elle eût le moindre fondement et la traitaient de fable : B. de las Casas (*supra*, p. 289), P. Martyr (p. 290-

291), Chirinos d'après Xiconaque (p. 313), Gomara (p. 293, 298-299), J. Perez de Tolosa (p. 294), Herrera (p. 298), J. de Castellanos (p. 299-300), Oviedo y Valdés (p. 309-310), Nuño de Guzman (p. 315-316), Laureano de la Cruz (p. 305) affirmaient qu'il n'y avait pas trace de Amazones dans le Nouveau Monde, et plusieurs d'entre eux disaient que c'était pure fiction ou mensonge des indigènes (p. 291, 293, 294, 296, 297, 298-300, 304, 310, 316). Certains, après avoir cru à l'existence des Amazones transatlantiques, acquirent la conviction que les récits sur elles, étaient soit totalement erronés (p. 290, 306, 315-316, 319 n. 2), soit fondés sur de simples apparences ou des analogies non essentielles (p. 297-303, 306). S'il était vrai par exemple qu'il y eut des territoires gouvernés par des reines (p. 296 et aussi sur le littoral du Pacifique) et des bourgades où les femmes restaient seules pendant les expéditions ou les déplacements temporaires des hommes (p. 316, 317), il était faux qu'elles vécussent dans le célibat (p. 288, 290, 299, 301 n., 316), qu'elles missent à mort les enfants mâles (p. 299, 304, 318) et qu'elles fussent privées d'une mamelle (p. 299, 302, 306).

Ces derniers détails répugnent tellement aux instincts maternel et féminin que si, par impossible, ils étaient vrais pour des viragos de l'antiquité asiatique, ils auraient besoin d'avoir été dûment constatés chez des femmes du Nouveau Monde pour accréditer l'origine américaine de la tradition sur des Amazones transatlantiques, et alors même que l'on serait disposé à regarder celle-ci comme indigène, il resterait à expliquer comment elle se serait formée, à peu près identiquement et par génération spontanée, chez tant de populations éloignées les unes des autres et différant par les croyances, les mœurs, le langage. On

ne peut croire que les diverses tribus chez lesquelles cette fable était répandue, aient eu indépendamment l'une de l'autre l'étrange conception de marâtres égorgeant ou expulsant systématiquement la moitié de leur progéniture; de femmes dénaturées se mettant d'accord entre elles pour exclure de leur société les pères de leurs enfants; de personnes du sexe faible se soumettant bénévolement à la douloureuse exérèse d'une mamelle.

Ces divers traits sont tellement invraisemblables qu'ils n'auraient certes pas été imaginés de la même façon en plusieurs pays ; la fable dont ils sont les principaux éléments ne doit avoir eu qu'un seul berceau et, comme celui-ci n'a été trouvé aucune part en Amérique, il faut le chercher dans l'Ancien Monde, car les Indiens n'ont fait que répéter et en partie seulement ce que l'antiquité grecque et latine avait dit des Amazones ; ils n'y ont rien ajouté et n'ont fait que leur attribuer pour demeure certains lieux se prêtant, pour une cause ou pour une autre, à cette localisation, par exemple : Matinino, parce que les femmes de cette île restaient seules une partie de l'année (voy. *supra*, p. 288-291) pendant les courses maritimes de leurs maris, les pirates Caraïbes ; les Lucayes, parce que la beauté des femmes y attirait temporairement des hommes venus de loin (p. 292-293) ; le bassin de l'Orénoque, parce que des femmes y exerçaient le caciquat (p. 295-297), et le bassin des Amazones, parce qu'il y avait sur les rives de ce fleuve des femmes guerrières (p. 295-304) ; l'ouest de la région isthmique, parce qu'il y avait sur le versant occidental des territoires gouvernés par des reines et qu'en nahua *Cihuatlan* et *Cihuatlampa*, mots dont le radical est le même, signifient respectivement : *contrée des femmes* et *bande* ou *direction de l'ouest* (p. 309, 311 note 4).

Ainsi, sauf la localisation, la fable des Amazones américaines est empruntée de toutes pièces à nos traditions classiques et l'on n'est pas surpris de ce qu'elle ait rayonné si loin et ait été si vivace, quand on sait avec quelle facilité les mythes et surtout les contes passent d'une contrée ou d'une génération à l'autre, et se propagent ou se perpétuent de la sorte dans le temps et dans l'espace. Mais il reste à montrer comment elle a été transportée toute faite d'un continent à l'autre. Ce n'est évidemment pas sur les vaisseaux des découvreurs Espagnols puisqu'elle existait dans les Antilles avant le premier voyage de Chr. Colomb ; elle n'aurait d'ailleurs pu se répandre en trente ou quarante ans seulement dans de vastes territoires fort éloignés les uns des autres et, qui plus est, séparés par la langue, les mœurs, les haines de tribus à tribus, lesquelles pour ces diverses raisons n'auraient pu s'entendre dans le cours d'une seule génération. Les Amazones ont été connues, au moins de nom, par les Anciens Scandinaves, comme on le voit dans la *Trœjumannasaga* (1) (Saga des Troyens), traduction fort libre d'après Darès et d'autres écrivains, faite vers la fin du XIII[e] siècle (2). Mais ils avaient alors cessé depuis longtemps d'entretenir des relations avec le Vinland (Nord des Etats-Unis), la contrée la plus méridionale du Nouveau Monde qu'ils aient visitée et, autant qu'on peut le savoir, il n'y a pas lieu de penser que l'influence de leurs colonies transatlantiques se soit fait sentir dans la zône intertropicale des deux Amériques.

Quant à leurs prédécesseurs (3), les Papas Gaëls, on

(1) Dans *Hauksbók*, édit. par la Soc. R. des Antiquaires du Nord, Copenhague, 1892-1896, gr. in-8°, p. 218.

(2) Finnur Jónsson, dans l'introd. à l'édit. du *Hauksbók*, p. CIII.

(3) E. Beauvois, *La découverte du Nouveau Monde par les Irlandais et les premières traces du christianisme en Amérique avant l'an 1000*

pourrait supposer que ces disciples de Saint Columba, comme lui zélés copistes non seulement des textes et des commentaires bibliques, mais encore des ouvrages profanes (1), avaient transplanté la tradition des Amazones dans le bassin du golfe et du fleuve Saint-Laurent, d'où essaimèrent vers le sud nombre de missionnaires et d'aventuriers (2), et qu'elle se serait répandue avec eux dans les Antilles, l'Amérique du Sud et le Mexique. Mais cette conjecture n'aurait pour elle que la vraisemblance, faute d'être étayée d'aucun document pour attester que cette fiction était familière aux propagateurs de la civilisation dans la région isthmique. Il est plus naturel de penser qu'elle était connue des sectateurs d'Hercule (Ogmios, l'Ogma des Gaëls), établis avant notre ère sur les rives de la Méotide transatlantique ou golfe du Saint-Laurent. Ce demi-dieu, au dire de l'un de ses prêtres qui, allant en pélerinage à Ogygie (l'Islande) et de là aux autres sanctuaires de Kronos [Saturne] dans l'Ancien Monde, s'entretint avec le dictateur Sylla de la nature transatlantique et de ses colons européens, — ce demi-dieu était en grand honneur chez les riverains de la Méotide, dont ses compagnons mêlés à la population kronienne en avaient adouci les mœurs. Comme il passait pour avoir vaincu les Amazones en Asie-Mineure et dans l'Attique, ce trait de sa légende avait dû frapper aussi bien en Amérique qu'en Europe les peuples qui lui rendaient un culte. L'adaptation de cette fable aux viragos du Nouveau Monde nous semble

(dans le *Compte-rendu du 1er congrès intern. des Américanistes*. Nancy, 1875, in-8o); — *Migrations d'Europe en Amérique pendant le moyen-âge : les Gaëls* (dans *Mém. de la Soc. bourguignonne de géogr. et d'hist.* T. VII, Dijon, 1891, in-8o).

(1) Id. *Les premiers chrétiens des îles nordatlantiques*, dans *Le Muséon*, Louvain, 1888, t. VIII, p. 316, 321-323.

(2) Id. *La Tula primitive, berceau des Papas du Nouveau Monde* (dans *Le Muséon*, 1891).

donc concourir fortement à prouver la réalité de l'entretien (1) de Sylla avec le pèlerin de la Méotide et la véracité de ce dernier.

La description d'Ogygie, sa situation sous le cercle polaire, la douceur relative de sa température, ses convulsions titaniques ou éruptions de ses volcans, les glaces que vomissent les rivières gelées du Grœnland et qui obstruent la navigation, l'existence d'un grand continent transatlantique et de plusieurs groupes d'îles dans la mer Kronienne ou partie septentrionale de l'Océan, celle d'une mer comparable à la Méotide européenne et située à la même latitude qu'elle, — toutes ces assertions sont conformes aux notions de la géographie positive. En ce qui concerne la nature de ces îles, contrées et parages, on pourrait déjà affirmer que Sylla ou tout au moins Plutarque, qui rapporte son récit, avaient été bien renseignés, mais on pouvait douter que les fictions helléniques fussent acclimatées dans la Nouvelle Méotide, comme le rapportait le pélerin ; désormais, on aura la preuve inattendue que l'une d'elles au moins, après y avoir été admise comme un fait réel, était disséminée au loin et au large dans les différentes parties de l'Amérique. C'est ainsi qu'approfondissant les sources, jusque dans les détails en apparence insignifiants, en les groupant et en montrant leur étroite connexité avec d'autres, on est arrivé, sinon à résoudre, du moins à poser nettement une question dont l'examen s'impose aux démomathes des deux mondes et dont la solution éclairerait certains points obscurs de la haute antiquité américaine.

Eug. Beauvois.

---

(1) Trad. et commenté dans notre mém. sur *L'Elysée des Mexicains comparé à celui des Celtes* (dans *Revue de l'hist. des religions*, 5e ann. Nouv. série, t. X, 1884, p. 3-21).

COMPLÉMENT

SUR LE

PROBLÈME ÉTRUSQUE.

1. Dans un précédent article (1), nous avons montré qu'il existait de nombreux rapports entre les mots étrusques de sens connu et les mots turcs de même sens. Ces rapports constituaient en faveur de la parenté de l'étrusque et du turc une probabilité très forte (2), vu leur nombre, leur clarté, leur simplicité, et le fait qu'une liste de rapprochements comparable à celle-là ne pourrait être obtenue avec aucune autre langue que le turc ; du moins je ne vois pas qu'elle ait été obtenue jusqu'ici, et ce serait à l'adversaire à prouver qu'elle peut l'être.

2. Aujourd'hui nous complétons l'exposé de notre thèse en ce qu'elle a d'essentiel. Non-seulement nous constatons que les Etrusques furent un peuple de langue turque ;

(1) *Mots étrusques expliqués par le turc*, *Muséon*, 1904. Correction à ce mémoire : nous donnerons une étymologie beaucoup plus directe pour le mot *itus*, jour.

(2) Dans un article des *Annales de Philosophie Chrétienne* récemment paru, Mars 1904, nous avons montré par un raisonnement mathématique que la probabilité pour que la ressemblance d'un certain nombre de mots entre deux langues, soit due au pur hasard, est beaucoup plus faible que ne le croient d'ordinaire les linguistes.

mais nous les regardons comme apparentés à toute une couche de peuples qui couvrait le monde hellénique à l'origine de l'ère classique, Thraces, Phrygiens, Cariens, Crétois, anciens Lacédémoniens, anciens Athéniens, etc., peuples qui auraient en conséquence appartenu aussi à la famille tatare. Posons, si l'on veut, cette proposition comme une hypothèse à vérifier, à la façon des mathématiciens lorsqu'ils commencent par supposer le problème résolu. Il va de soi d'ailleurs que je ne lance pas une telle hypothèse dans le public sans avoir par devers moi réuni assez de preuves pour être sûr qu'elle est effectivement vérifiable. Mais comme je ne puis pas fournir toutes ces preuves d'un coup, et que pendant quelque temps ma proposition doit rester sous les yeux du lecteur à l'état d'hypothèse, il convient d'indiquer qu'elle est, comme telle, légitime.

3. Cette proposition est d'abord conforme à l'esprit de la tradition classique et notamment de la tradition d'Hérodote qui fait venir les Tyrrhéniens italiens de Lydie et qui place d'autres Tyrrhéniens en Thrace (1). Elle pourrait être déduite de considérations sur la toponymie, et de la diffusion de certains noms de lieux non aryens dans tout le domaine géographique dont nous parlons. Elle pourrait être inférée de nombreux rapports constatés en archéologie ; mais c'est assez pour nous de nous occuper des arguments d'ordre linguistique. Il nous est permis cependant de rappeler l'opinion qui s'impose de plus en plus aux archéologues au fur et à mesure du progrès des fouilles : que l'on voit apparaître à l'aurore des temps helléniques, — comme à celle des temps latins, — une civilisation qui n'est ni aryenne, ni

(1) Hérodote I, 94 et ailleurs.

sémitique, ni égyptienne (1). Déjà les Égyptiens avaient connu certains « peuples de la mer » (2), qui, malgré la gloire que se sont acquise les Phéniciens comme navigateurs, étaient bien sûrement autres que des Phéniciens. Il peut donc être légitime à titre d'hypothèse de faire sortir ces peuples et cette civilisation des régions obscures du nord et du nord-est, réservoir du touranisme. Prétendre qu'ils ne se rattachent à rien de connu est contraire au sentiment général de la continuité historique.

4. La méthode que nous avons employée pour vérifier l'hypothèse proposée, est fondée sur la remarque suivante : Si des populations de langue tatare ont occupé à l'origine tout le domaine gréco-latin, ces populations, antérieures en civilisation aux Grecs et aux Latins et intimement mêlées à eux au début, ont dû laisser dans la langue de ces derniers des traces nombreuses. La plupart des mots grecs et latins qui n'ont pas de bonne étymologie du côté aryen, la plupart des noms de lieux, et des noms d'hommes, de dieux ou de héros, qui ne se présentent pas comme aryens, doivent être explicables par les racines turques. De nombreuses racines turques doivent être conservées dans les langues, dans la toponymie et dans la mythologie gréco-latines, et l'on doit pouvoir y suivre les variations phonétiques qu'elles ont subies selon les temps et les contrées.

5. Je livrerai peu à peu au public dans différents organes, les recherches que j'ai faites dans la voie que je

(1) Voyez par exemple un article de la *Revue des Etudes Grecques* 1903, p. 496.

(2) A propos de cette question des peuples de la mer dans la période ramesside, V. quelques considérations de J. Krall, *Die etruskischen Mumienbinden des agramer National-museums*, p. 18,19 ; de P. Foucart, *le Culte de Dionysos en Attique*, 1904, p. 12, etc.

viens d'indiquer, et qui sont assez avancées pour avoir produit sur mon esprit l'impression de la certitude. Il faut cependant encore, pour achever de poser la thèse, que je réponde à deux objections. L'une est relative à l'antiquité du turc.

Quelques personnes se fondant sur ce que les Turcs sont entrés tard dans l'histoire, croient devoir en conclure que les langues tatares sont aussi de formation tardive ; et ces personnes observent en outre que plusieurs racines turques semblent amollies et usées, condition qui rendrait précaire leur emploi dans des recherches de linguistique ancienne. La réponse est aisée : D'abord pour affirmer que les Turcs sont entrés tard dans l'histoire, il faudrait être sûr que des peuples antiques comme les Étrusques, les Crétois, les Peuples de la Mer ne sont pas des turcs, et justement c'est la question. En second lieu il n'est guère possible de douter de l'antiquité des langues tatares quand on songe à l'énorme extension de ces langues, divisées en nombreux dialectes, parlées dans de vastes territoires, protégées par la vie nomade conservatrice des langues, apparentées à d'autres groupes linguistiques puissants, tel que le groupe ougro-finnois, dont elles ont dû se détacher à des époques très reculées. Enfin l'usure des racines turques est plus apparente que réelle ; l'amollissement signalé dans certaines initiales se fait suivant des règles simples, aisées à découvrir, et dont nous allons aujourd'hui même donner plusieurs exemples.

6. L'autre objection à laquelle je faisais allusion s'adresse moins à notre thèse qu'à notre méthode : On s'est habitué à croire que la méthode pour tout déchiffrement consistait à commencer par l'étude des désinences et à continuer par celle des racines. Or c'est le contraire

que nous faisons ; mais nous avons pour cela d'assez bonnes raisons. Dans les langues aryennes ou sémitiques, où la grammaire est claire et logiquement constituée, il est sage de s'appuyer sur les désinences. Mais les langues tatares sont dans un état grammatical tout autre, moins avancé et beaucoup plus flottant ; que l'on parcoure par exemple une grammaire mongole : on y trouvera deux désinences de datif, deux désinences d'accusatif, quatre désinences de pluriel, susceptibles parfois de s'amalgamer l'une à l'autre, tandis que l'on n'y trouvera pas de désinence pour distinguer, dans le verbe, la première personne de la seconde ou la seconde de la troisième. Il y a surabondance d'un côté, pénurie de l'autre. Dans le déchiffrement d'une langue de cette nature, l'étude des désinences doit logiquement suivre celle des racines. A mon sens, c'est ce préjugé que la désinence est toujours un élément d'étude plus solide que la racine, préjugé manifestement faux dans le cas des langues altaïques, qui a si longtemps retardé le progrès des recherches étrusques.

1° PERMUTATION DE LA DENTALE ET DE LA LIQUIDE A L'INITIALE. — C'est le phénomène bien connu en linguistique indo-européenne dont un exemple classique est le rapport de *lacryma* à δάκρυ. Ce phénomène existe dans les dialectes turcs, où l'on voit que la dentale mouillée et les liquides peuvent toutes deux se réduire à la semi-voyelle *i*.

Exemples :

a. L'année en Mongol est *tchil* ; dans les dialectes turcs Cumain, Nogaï, Kirghiz et de Kazan, le mot a la forme *gil*. L'initiale est amollie dans le T. or. et osm. *yil*. En étrusque le mot paraît avec la liquide : *ril* (1). Le sens de

(1) V. notre article du *Muséon : Mots étrusques expliqués par le turc*, n° 36.

ce vocable se rapporte à l'idée solaire, comme le prouve le T. or. *yilâmek*, briller.

b. La Sirène. Le symbole de la sirène est répandu dans le monde protohellénique. Le mot, avec la sifflante initiale, Σειρήν, poétiquement Σειρηδών, coïncide avec le T. or. *sourân*, cri, vacarme, plainte, ou avec un participe du verbe *sirâ-maq*, chanter (les personnes, les oiseaux). Une des plus anciennes représentations de la sirène nous la montre avec une tête de femme et un corps d'oiseau (1) ; la figuration de la sirène avec un corps de poisson est, on le sait, postérieure. — La même racine paraît en mongol avec la dentale mouillée : *tchirgak'o*, le chant des oiseaux ; et l'on a aussi en T. or. *tchir-maq*, chanter. De là, il est facile de passer à la semi-voyelle ; on la trouve dans la forme T. or. *yir*, chant ; *yirâv*, le chanteur, le barde. C'est apparemment la forme qui paraît dans le nom d'Orphée, Ὀρφεύς. Enfin, restituant une liquide à la place de la semi-voyelle, on tombe sur λύρα, lyre, inexpliqué autrement. λύρα est donc de la racine *tchir*, *sir*, *yir* qui désigne le chant ; ajoutons à cette racine la syringe, σύριγξ, ou flûte de Pan.

c. L'exemple classique *lacryma* = δάκρυ n'est point étranger au turc, la racine de ces mots se retrouvant avec l'initiale molle dans le T. or. *yig-maq* ou *yig-lâmaq*, pleurer. Le suffixe *l* de cette dernière forme correspond à l'*r* de l'aryen. Comparez encore T. or. *iâg-maq*, pleuvoir.

d. Les mots grecs δήϊος, δάϊος, ennemi, ne sont pas expliqués en aryen. Ce sont des mots qui paraissent en turc avec la semi-voyelle ou la dentale mouillée pour initiale : T. or. *tchâou* et *yâou*, ennemi ; mongol : *dayin* et *dayison*, l'ennemi.

(1) Perrot, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. III, p. 599.

e. Λαβρύς est un mot carien qui signifie hache. C'est par ce mot que l'on a expliqué récemment le nom du Labyrinthe de Crète. Je reparlerai de ce vocable ; pour le moment il suffit de remarquer qu'il appartient à la racine turque *tchap*, *iap*, indiquant les idées de couper, de travailler, de construire (1). Ex. T. or. : *tchâp-maq*, couper, Notre mot français *sape* dépend de cette racine.

Conséquence. On sait qu'il n'y a presque pas d'initiale *l* en turc. Lorsque l'on a un *l* initial en étrusque, si cet *l* n'est pas passé à l'initiale par suite d'une métathèse avec la voyelle qui lui est affectée, il faut chercher le mot en turc dans les racines commençant par *y* ou par *tch*.

2° Permutation de la dentale et de la sifflante a l'initiale. — Certaines racines turques qui ont laissé des traces en indo-européen se présentent tantôt avec le *d* ou le *t*, tantôt avec l'*s* à l'initiale. Nous rencontrions tout à l'heure des cas de ce genre, mais portant plutôt sur la dentale mouillée, *tch*. Le mot *sinister*, dont nous avons antérieurement parlé, offre un exemple très net de permutation de la sifflante et de la dentale.

a. Sinister, avons-nous dit (2), dépend d'une racine qui est représentée en turc or. notamment par *tun*, nuit, obscurité, tandis qu'elle l'est en mongol par *süne*, nuit. A la forme en *s* se rattachent : T. or. *seun-mek*, s'éteindre ; *son-qoul*, main gauche ; à la forme en *t* : T. djagataï, jakout, altaïque, etc. *tün*, nuit, obscurité ; T. osm, *tün*, *dün*, hier, le jour éteint. T. Kara-Kirghiz, *tan*, le nord, la région ténébreuse. Le latin *sin-ister* dépend de la forme

(1) V. dans Vambéry, *Et. Wört.*, § 130 et 131 une famille *jap*, *lap* qui est celle dont nous parlons.

(2) *Mots étrusques* n° 6.

en *s* ; et de la forme en *t* dépendent le grec Ταίναρος, le Ténare, et le latin *tenebræ* (1).

b. *Seculum*, dont nous avons aussi parlé (2), fournit un autre exemple très net de la même permutation. On a en effet l'*s* dans les mots T. or. *sâye*, compte, *sâig'â-maq*, compter, tandis que l'on a le *ts* en mongol : *tsak'*, le temps, l'année, *tsak'la-ko*, déterminer le temps. Le *tch* paraît en T. or. dans *tchâg*, temps, mesure ; et nous avons dit que ces mots étaient voisins d'autres mots indiquant la génération, comme *tog'maq*, naître, où paraît le *t* pur. En mythologie, cette racine se retrouve évidemment dans le nom de Deucalion, le « multiplicateur » de l'humanité, la personnification de la puissance génératrice : T. or. *tchoug'âl-maq*, se multiplier.

Conséquence : Il est légitime d'admettre en étrusque la possibilité de la permutation de l'*s* et du *t* à l'initiale. Ainsi l'inscription de l'Orateur de Florence porte un mot *tuθines* que Taylor avait déjà proposé d'identifier avec *suθines*, offrande funéraire. Cette identification donne un sens tout-à-fait satisfaisant, ainsi que je l'ai déjà dit (3) et que je le rappellerai.

3° Existence d'un k nasal. — Dans les langues tatares, le *k* initial de plusieurs racines est susceptible de paraître dans certains mots ou dans certains dialectes sous la forme d'un *n*. Des traces de ce phénomène sont visibles

(1) Je sais qu'on rapproche *tenebrae* du sanscrit *tamas*, obscurité ; mais, chose curieuse, la racine sous la forme *tam*, *tum*, se trouve aussi en turc et même très développée ; V. Vambéry § 179 ; comme exemple T. or. *tâmug'*, enfer ; *tamur*, passage étroit et sombre. La racine est plus riche et son développement est plus clair du côté turc que du côté aryen.

(2) *Mots étrusques*, n° 8.

(3) Dans la communication faite à la Société Asiatique en mars 1904.

en latin et en grec. D'autres fois le groupe *nk*, au milieu des mots, est susceptible de s'alléger en la simple nasale *n*. Exemples :

a. Cybèle, la déesse-mère, Κυβέλη, et *Niobé*, sont deux types de la maternité féconde ; leurs noms appartiennent tous deux à une racine, *kup*, *nup*, *nap*, indiquant la fécondité, l'accroissement, le nombre : T. or. *kupul-mak*, *kuplâ-mak*, se multiplier, *kupun*, enfant, fils. Les choses qui sont en nombre, l'écume, la mousse, les feuilles des arbres, se rendent au moyen de la même racine : T. or. *keupuk*, écume ; mongol *nap-tsi*, le feuillage ; ce dernier mot est le latin *napæa*. La racine dont nous parlons, qui semble avoir été commune, dès la plus haute antiquité, aux langues aryennes et touraniennes, est celle du mot *numerus*, nombre. Elle existe encore en mongol sous la forme *nema-ko*, augmenter, multiplier. Nous lui consacrerons un jour une étude plus détaillée.

b. *Nortia* ou *Norchia* est le nom étrusque de la Fortune. Or la fortune était primitivement caractérisée par l'attribut du gouvernail (1). C'était « la gouvernante », la rameuse : en T. or. et osm. la rame se dit *kurek* ou *kurktchèk*. C'est précisément la racine à laquelle appartient le mot *Norchia*, ainsi qu'on peut le contrôler par le mongol où cette racine reparait avec l'*n* initial dans des mots tels que : *nor-ko*, *nork'a-ko*, être trempé, tremper, convenables à l'idée de rame. Au reste la même racine, ou une autre toute voisine, donne les idées de voir, de prévoir, de pourvoir, qui indiquent pleinement les caractères essentiels de la fortune : T. or. *keur-mek*, voir, pourvoir ; Mong. *norok'ov-tsilako*, améliorer, mettre en ordre.

(1) C'est l'attribut de la fortune dite phrygienne ou cappadocienne. V. Duruy, *histoire romaine*, t. II, p. 523 ; V. les Isis-fortune dans le *Catalogue des bronzes du cabinet des médailles de Paris*.

c. La racine turque *küm* désigne les choses enfouies en terre : minerai, charbon, ossements. T. djagataï *kömüs*, argent ; T. jak. *kömüs*, airain, et, avec des qualificatifs, airain blanc, c'est-à-dire argent, ou airain rouge, c'est-à-dire or. Ce mot n'est autre que le latin *numus*, moins bien expliqué par l'idée de nombre. La racine existe en mongol avec l'*n* initial : *numorè*, caché, secret, recélé.

d. *keuk* est le ciel, en T. or. et osm. Des mots voisins désignent la couleur bleue ou verte (1) ; par exemple T. jakout, *küok*, bleu, vert. En mongol les mots analogues paraissent avec l'*n*, par exemple *nok'obor*, vert ou bleu. Il est à croire que cette racine est celle à laquelle appartient le titre ἄναξ, dont l'étymologie n'est pas connue, et qui signifierait ainsi « céleste » ; ce titre est donné à des princes, ou à des héros comme les Dioscures. Le nom de l'*ancila*, bouclier tombé du ciel, n'a sans doute point d'autre sens (2).

e. Adoucissement du groupe *nk*, au milieu des mots. Un bon exemple en est fourni par le nom divin mongol : *moungo*, qui dure, Dieu. Ce nom, paraissant en magyar, n'a plus que l'*n* : *menny*, ciel ; et d'ailleurs la même variation a lieu entre les divers dialectes turcs (3). Evidemment la racine dont il s'agit est celle à laquelle appartiennent d'anciens titres royaux, tels que *Minos*, le nom du dieu phrygien *Men* et celui de *Minerve* ; tous ces personnages sont « les célestes, les durables, les forts (4) ».

Conséquence. Le Turc n'a presque pas l'*n* initial ; les

(1) V. Vambéry, *Et. Wört.* § 110.

(2) La même racine paraît du reste en sanscrit, *nâka*, ciel. Etant donnée la correspondance du *k* à l'*n*, c'est identiquement le mot turc.

(3) V. Vambéry, *Et. Wört*, § 233.

(4) Le Cte de Charencey a donné quelques développements au sujet de ces noms dans le *Journal Asiatique*, 1904, t. I, p. 348.

mots étrusques à initiale *n* doivent être cherchés dans les racines turques à la lettre *k*.

Afin de ne pas fatiguer le lecteur, nous énonçons seulement ici trois autres correspondances phonétiques, dont nous fournirons ultérieurement les exemples.

4° Quelques racines contenant la palatale *k*, initiale ou non, ont des analogues où cette palatale est remplacée par la dentale *t*.

5° Le *v* ou le *ou*, initial ou médian, est susceptible d'être durci en *b*.

6° La lettre *g'* du turc peut être représentée en grec par la lettre ϙ. Cette dernière correspondance est importante pour l'étude des désinences.

Quand on a étudié les racines selon l'esprit que nous venons d'indiquer, il devient aisé de dégager les désinences et de les interpréter.

Bon CARRA DE VAUX.

LE LATIN D'ESPAGNE

D'APRÈS LES INSCRIPTIONS.

COMPLÉMENTS SUR LA MORPHOLOGIE, LE VOCABULAIRE ET LA SYNTAXE.

Dans deux articles précédents, (*Muséon N. S.* II-IV) j'ai étudié les particularités de la phonétique latine qui se rencontrent dans les inscriptions de l'Espagne datant des sept premiers siècles, en tâchant de les mettre en rapport avec les phénomènes du latin vulgaire d'une part et les caractères propres à la langue espagnole, de l'autre. Quelques philologues ont exprimé le désir de voir faire une recherche analogue dans les autres domaines de la grammaire. Je me propose donc de réunir dans le présent article les remarques les plus intéressantes que l'on peut faire au sujet de la morphologie, de la syntaxe et du vocabulaire latins, à propos des textes épigraphiques de l'Espagne. Ceux-ci étant presque tous très courts et se composant généralement de formules stéréotypées, offrent moins à récolter dans ces domaines que dans celui de la phonétique. Il suffira donc de s'en tenir à une assez brève énumération des faits (1).

(1) Quant aux abréviations, il faut noter que CIL = Corpus Inscriptionum Latinarum (Les numéros sans désignation de tome se rapportent au vol. II.) ; BAH = Boletin de la Real Academia de Historia de Madrid ;

A). MORPHOLOGIE.

§ 1. Archaïsmes dans la déclinaison latine.

Datif-Ablatifs en -abus.

Dans la langue classique, l'emploi du datif en *-abus* est restreint aux cas spéciaux où l'on oppose le masculin au féminin : *diis deabusque*, *filius filiabusque*, *libertis libertabusque*, etc. Dans l'ancienne langue, ce datif était d'un usage beaucoup plus fréquent.

En Espagne, nous trouvons d'abord *-abus* employé selon l'usage classique dans :

4332, 4306 (Inscription soignée. 1er siècle) : *libertis libertabusque.*
1963 I 3 (Loi de Malaga. 1er siècle) : *natis natabus.*
5439 II 1. 9. (Lex ursonensis. Epoque républicaine) : *deis deabus.*

Cette dernière expression est fréquente. On la rencontre dans 4496, 432, 3024, 5440.

Mais on emploie aussi *-abus* sans l'opposer explicitement à *is* :

3960 (Sagonte) sibi et *filiabus.*
6298 faciendu curavit pientissimis *filiabus.*
1164 *dominis Nymphabus.*

Ce dernier cas est le plus remarquable, car ici la confusion avec un masculin n'était pas à craindre. C'est apparemment un archaïsme de la langue religieuse. —

IHC = Inscriptiones Hispaniae Christianae ed. Hübner ; MLI = Monumenta linguae ibericae, ed. Hübner ; ALLG = Archiv für lateinische Lexikographie und Grammatik ; Lat. Esp. = Le Latin d'Espagne d'après les Inscriptions par A. Carnoy. I Vocalisme (*Muséon* 1901-1902). — II Consonantisme (*Muséon* 1902-1903).

Le datif en *abus* se trouve encore dans une autre expression de la langue sacrée : *matribus Aufaniabus* 5413, mais les divinités en question indiquent qu'on a affaire à l'épitaphe d'un légionnaire germain.

Génitifs en um *de thèmes en* -o.

matri deum 178, 179 (2ᵈ s.) 3521 (a. 238).
sevirum 4297, 4299.
fabru(m) EE. 8. 4. (1ᵉʳ s.)
an(norum)dum 2510 cf. EE. 5. 1030.
cervom altifrontum cornua 2660 (2ᵈ siècle à Legio VII).

Tous ces génitifs, sauf le dernier, sont fréquents dans les inscriptions de toutes les provinces. Ce sont des archaïsmes de la langue religieuse ou juridique. *cervom* se rencontre dans une inscription élégamment versifiée et peut passer pour une liberté de poète.

Quant aux formes :

meserum IHC. 165 (a 680)
(Hunc cause meserum hunc querunt vota dolentum.)
misterium IHC. 142 (a. 630)

ce sont des fautes sans importance. Pour scander le premier vers, il faut rétablir *miserorum*. *meserum* est donc une simple haplographie. Il en est, sans doute, de même pour *misterium*, car ce dernier mot renferme aussi une *r* dans la finale du mot. Ce phénomène est assez commun en latin cf. ALLG. IV. 1. sqq.

Quant aux formes :

Fabio	4970.	183	*Melitto*	4970.	316.
Firmo	»	196	*Nigro*	»	345.
Marssio	»	304	*Nonio*	»	350.
Massico	»	307	*Patrio*	»	376.
Materno	»	308	*Cotto*	6349.	15.

qui se trouvent toutes dans l'*Instrumentum domesticum*, ce sont en général des abréviations pour *Fabiorum*, *Firmorum*, etc.

En certains cas aussi, il faut lire : *Marssi o(fficina)*, *Noni o(fficina)*, etc. ou bien regarder le nom comme formé au moyen du suffixe *o(n)* qui, particulièrement en Espagne, s'ajoute à des noms de toute espèce.

Nominatif en es *pour* is.

Dans l'inscription officielle de Malaga (1963, I. 45), on lit *aediles*. Si ce n'est une distraction du graveur qui partout ailleurs avait à écrire ce mot au pluriel, *aediles* pourrait être le même nominatif en *-es* (pour *is* régulier) que *aidiles* dans CIL. I. 31. (Epitaphe de Corn. Scipio).

Quant aux nominatifs singuliers : *omnes* 4512 (3me siècle), *cives* (5729-vulg. 2me siècle) et 6149, *lebes* (= levis) 5742 (vul.), *dulces* (IHC. 46. a. 485), *fideles* (IHC. 182-6me s.), ils n'intéressent que la phonétique. Ils montrent le passage de *ĭ* en syllabe finale à *ĕ*.

Ablatif en i.

On a deux archaïsmes remarquables :

1° *palam luci* (Lex urson. a. 43 av. J.-C.). Bücheler (Trad. Havet p. 190) regarde avec assez de raison comme un locatif cette forme *luci* qu'on trouve employée absolument (*luuci* ou *luci*) dans CIL. I. 197. (Lex bantina) et avec préposition ou déterminatif (*cum luci*, *hoc luci*) dans Plaute et Térence. Je ne crois pas qu'on en ait un autre exemple aussi récent que celui-ci.

2° *sorti* 1964 II. 45 (Loi de Malaga) (à côté de *sorte* 1964. s. 44) qui montre la survivance dans le latin

d'Espagne d'une forme préclassique qu'on rencontre dans la *Lex repetundarum* et la *Lex agraria*.

Quant à *corti* (= cohorte) 2584 sur une inscription assez vulgaire de Lugo (Galice), ce pourrait être une graphie vulgaire où l'on aurait confondu les finales *i* et *e* (1). Toutefois il est bon de remarquer que *cohors* est primitivement comme *sors* un thème en *i* (suffixe *ti* : *mor-ti*, *men-ti*) et qu'il a encore le génitif pluriel *cohortium*. Ces mots possédèrent donc primitivement un ablatif en *īd*. De fait quand on a un ablatif en *i* au lieu de la forme en *e* du latin classique c'est le plus souvent dans ce genre de thèmes (Bücheler op. cit. p. 160 : *parti*, *pietati*, *monti*.)

Ablatifs en e *pour* i.

Dans une inscription tout-à-fait vulgaire de la fin du 2me s. (BAH XXXIV p. 417), on a l'ablatif *tale* qui est une preuve de la disparition progressive de l'ablatif en *i* dans la langue parlée. Sur une inscription versifiée de Peñaflor en Bétique 2333, on lit *missile* pour *missili* et sur trois inscriptions milliaires de l'an 80 : *Quirinale* 4803 (a. 80), 4838 (a. 80), 4802 auquel il faut comparer CIL. I p. 320, 321.

A l'époque chrétienne, les ablatifs en *e* pour *i* ne font que se multiplier : *cum nobile cetu* IHC. 86 (a. 649), *era currente* IHC. 378, *hoc in altare sunt* IHC. 382.

Accusatif pluriel en īs.

5429 (Lex ursonensis an — 42) ; *aedīs* (II. 1. 36) et *majorīs* (II. 2, 24). Cette dernière forme qui paraît étonnante

(1) Dans un hexamètre vulgaire (Orelli 7386), on doit scander : *tam simplicī vitā*

puisqu'il ne s'agit pas d'un thème en *i* se trouve aussi dans Virg. Georg. 2, 251. On rencontre, d'ailleurs, aussi parfois l'ablatif *majori*.

1343 (Inscription officielle ; an 5) : *Kalendas novembris.*

6021 (Inscription antique) *turris.*

2958 (Inscription officielle ; an 57) *idus decembris.*

2660 (Epoque de Trajan. Inscription versifiée, archaïsante) *volucris capreas.*

4969. 2 (sur une lucerna) *ob civis servatos.*

2367 (à Mérobriga en Bétique — correcte) *pius in omnis suos* (à côté d'*omnes*).

4853 (a 238) *pontis.*

Ainsi donc l'accusatif en *īs* n'apparait en Espagne que dans des inscriptions officielles d'un latin rigoureusement classique. Ce fait est en conformité avec la nature de cette terminaison en *īs* qui n'est pas primitive en latin et n'a jamais eu de racines bien profondes dans la langue populaire.

Génitifs pluriels des thèmes consonantiques et des thèmes en i.

Parmi les thèmes en *i*, *canis* et *juvenis* sont les seuls à avoir un génitif en *um* au lieu d'*-ium*, mais ce n'est qu'une exception apparente, puisque ce sont primitivement des thèmes consonantiques (cf. κυνῶν, scr. *yuvanām*).

Il en est de même pour le génitif *mensum* qu'on rencontre trois fois sur des inscriptions vulgaires de l'Espagne :

mensum 540 (Merida) (Inscription correcte).
mesum 5691 (Inscr. vulg. de Léon).
mesu 5535 (Inscr. vulg. de Cordoue 2[d] siècle).

C'est une forme plus primitive que *mensium* et qui a été conservée dialectalement à côté du génitif classique.

Le mot primitif est en effet *mens*. Cf. grec μείς. (Voy. Conway. Ital. Dial. p. 633). Ce génitif se rencontre de temps à autre dans les auteurs depuis Plaute jusqu'à la décadence. Ces trois exemples suffisent à nous montrer qu'il était répandu sur une grande partie de l'Espagne et dans la langue réellement populaire.

Un génitif pluriel, assez intéressant à cause de sa rareté, c'est celui de l'inscription officielle de Malaga. 1964 (1er s.) : *praedum* (= *praedium*, génitif de *praes*).

Signalons encore deux cas de génitifs en *-um* dans des thèmes en *-nt* qui ont généralement *-ium* dans la langue classique. Ce sont aussi des archaïsmes : *silvicolentum*, *altifrontum* 2660 (Inscription versifiée) *dolentum* IHC. 165.

Quant aux génitifs : *civitatium* 6278 (Inscription officielle) *hereditatium* 1741, 5235, *cohortium* 3272, ils se rencontrent assez fréquemment dans diverses provinces. Ce sont, sans doute, aussi des archaïsmes.

municipium 1964 (III 57) à côté de *municipum* (IV 33) est une simple distraction.

Ablatifs en u.

Les ablatifs en *u* qu'on trouve sur deux inscriptions très vulgaires de Lusitanie :

ex votu 5136, BAH 36 p. 165 (2me ou 3me siècle) (Ossonoba).
ex responsu 6265.

sont dus probablement au zèle outré d'un demi-lettré craignant le vulgarisme inverse et qui aura été d'autant plus porté à décliner *votum* et *responsum* d'après la 4me déclinaison que ces mots sont formés absolument comme les nombreux substantifs verbaux en *tus*, *sus*. *votum* vis-à-vis de *vovere* a été regardé comme semblable à *motus* vis-à-vis de *movere* et *responsum* a été comparé à *concursus*

de *concurro* ou même simplement à *responsus*, forme parallèle de *responsum* dont le sens est un peu différent.

Datif en ui.

avuncului 5350 (Augustobriga, Estrémadoure) sur une inscription assez barbare de Lusitanie n'est apparemment qu'un pédantisme du graveur. Peut-être même faut-il simplement lire : *avonculus* comme le fait Hübner contrairement au P. Fita.

Thèmes en u.

On a, peut-être, en Espagne un exemple du génitif *domi* usité par les comiques du second siècle. C'est dans une inscription privée de Citania (près Braga) 5590. En revanche, on trouve à Sagonte (3876) l'ablatif *domu* au lieu du commun *domo*. Cet ablatif se rencontre aussi dans CIL I. 1009, 21, VIII, 8411 et une fois dans Plaute (mil. gl. 126).

Thèmes en e.

Le génitif en *ēī* tendit à s'abréger à la fin de la république en *ĕī* ou en *ei* diphtongue. On a même des génitifs en *ii* et en *ī*. Caton disait *fami* pour *famei* (Cf. Bücheler Trad. Havet p, 115 ; Schneider. 2. 357 sqq.). Ce génitif est assez rare. Nous en avons un exemple dans une inscription officielle d'Espagne (5042 Jerez ; 1er siècle) : *fidi fiduciae, causa*.

Quant au datif *fide* que quelques-uns croient devoir lire dans 3411, c'est une mauvaise interprétation. Il faut lire avec Mommsen : *pro aede Augusti* et non pas *fide Augustae*.

En résumé, le latin d'Espagne se distingue par la conservation, jusqu'à des époques relativement récentes, de

quelques formes casuelles qui généralement ont disparu ailleurs à l'époque impériale, et même de réels archaïsmes. Ce fait s'explique par la date ancienne de la romanisation de la péninsule hispanique qui, dans les provinces l'Est et du Sud, reçut le latin tel qu'il était parlé au premier siècle avant notre ère.

§ 2. Confusions entre les déclinaisons.

Dans les inscriptions payennes, les déclinaisons sont en général bien conservées. L'on voit pourtant des métaplasmes assez fréquents dans certains mots par exemple *deus* fait souvent au datif *dibus*, spécialement dans *dibus Manibus*, *dibus deabus*, expressions où le premier datif aura été vraisemblablement assimilé au second. D'après Bücheler p. 200 ce datif *dibus* serait dû à une méprise. On aura pris *deus* pour un thème en *i* à cause de ses nombreuses contractions. On trouve des formes analogues dans les thèmes en *io* p. ex. *filibus* qui est à peu près dans les mêmes conditions que *dibus*. Mais le voisinage de mots en *ibus* dans des expressions consacrées doit, à mon avis, avoir surtout contribué à produire ces datifs. On aura dit *filibus* à cause de *filiabus* comme *dibus* à cause de *deabus* ou de *Manibus*, *amicibus* à cause d'*amicabus*, car il est à remarquer que ce datif en *ibus* n'est guère en usage que dans les mots qui ont un féminin en *a* à côté du masculin en *us*.

Le datif *dibus* n'est pas absolument particulier à l'Espagne. Il appartient certainement à la langue populaire de Rome comme le prouve son emploi par Pétrone (44). Remarquons toutefois sa fréquence toute particulière dans les inscriptions de la péninsule ibérique :

dibus Manibus : 2710, 4424, 4490, 5912, 325, 5255, 5327, 5731, 5736 (Vulg. Asturies) 6338 (Vulg. 3e siècle)
dibus Deabus : 4496.

D'autre part, on a un génitif pluriel en *orum* pour *um* dans *aerorum* 5265 sur une inscription rustique de Lusitanie. Ce génitif hétéroclite se lit encore dans plusieurs inscriptions des Gaules. Cf. Pirson p. 125. Ce mot avait pris au pluriel *aera* le sens précis de *stipendia*. Séparé ainsi de son singulier, il est assez naturel qu'il ait reçu dans le peuple un génitif en *orum* comme *stipendiorum* de *stipendia*. Les noms neutres de la 3e déclinaison qui n'étaient ni en *ia*, ni en *ora* étaient très rares. Tout favorisait l'éclosion de ce vulgarisme.

On trouve plusieurs fois des génitifs en *i* pour *is* :

Caesari 2698 (Astures transmontani) n'est pas le génitif de Caesar mais celui du nom propre hispanique *Caesaro* qu'on rencontre plusieurs fois et dont on a le nominatif *Caisaros* 5762.
Asturi 6260.
Micioni 6257. 121.
Labioni 6257. 103.
Pastori 4975. 43.
Felici 6257. 79.
Tigrani 4971. 7. (génitif de Tigranes). } sur des « vascula »
Polluci 6259. 17 } sur des « vascula »
Alexi 4970 (génitif de Alexis) } sur des « vascula »
Gracili 5571 (GRACILI). Dans ce dernier cas, on ferait aussi bien S. H. S. de lire *Gracilis hic situs est* que *Gracili servus hic situs est* (lecture d'Hübner). Il n'est pas rare qu'on rejette une *s* finale à la ligne suivante.

Quant aux autres formes elles se rencontrent toutes dans l'*Instrumentum domesticum*. Or, on sait jusqu'à quel point les abréviations y étaient fréquentes et tout spécia-

lement celles qui consistent à rogner la fin d'un mot quand l'espace manquait (Lat. Esp. II § 17).

Ce n'est pas seulement l'*s*, ce sont des consonnes finales de toute espèce qui sont occasionnellement omises et le nombre des lettres qu'on néglige d'écrire est très variable. Ces génitifs en *i* ne sont donc peut-être qu'un cas particulier de cette tendance générale.

A partir du 4[e] siècle, on voit les métaplasmes se multiplier en Espagne. C'est un phénomène commun à toutes les provinces, fréquent surtout en Gaule (Voyez M. Bonnet. Grégoire de Tours p. 349 sq.). Ici, comme dans les autres cas, l'Espagne a mieux gardé la bonne tradition latine que les autres provinces.

Ce qu'on y trouve de plus commun ce sont les génitifs en *i* dans les noms propres de la 3[e] déclinaison.

Confessori (7[me] s.) IHC 336.
Felici IHC 80, 85, 89, 175 (a 642, 630, 657, 655).
Joanni 80, 88, 89.
Judanti (génitif de Judas) 186.
Pastori 175.
conditori 99 (a 662).

Toutes ces inscriptions sont de la Bétique sauf 186 qui est de Tortose. Toutes sont du 7[e] siècle. Comme il s'agit de noms propres d'hommes l'on a affaire, sans doute, à une extension de la 2[e] déclinaison.

Une tendance générale du latin tardif c'est de faire passer la 4[e] déclinaison à la seconde. Dans ce genre de faits nous pouvons citer en Espagne :

iuso 62462 (= 4963. 8).
porto XV 3094 a-l (cf. Georges. 542).
arcos IHC. 23 (a 663).

porticos arcos IHC 176 (= CIL 2 3420), sur une inscription correcte de l'an 589.
puellam qui jam feto tollerat Bol. 34 p. 417 (1).

Les noms féminins de la 4e déclinaison ont passé, eux, aux thèmes en *a*. Seul *manus* n'a pas suivi cette voie dans les langues romanes. Nous lisons dans 530, 2936, 5815 la forme *socra* (= socrus) qui est l'ancêtre du sarde *sogra*, espagnol *suegra*, etc. Cette forme apparait dans un grand nombre d'inscriptions de tous pays (Cf. Georges 645), mais il est intéressant de la constater dans l'inscription espagnole 5815 qui est assez ancienne comme le prouvent la forme des lettres et l'orthographe.

Plus curieux sont les barbarismes : *ter quintibus* IHC 460, *in omnibus* IHC 139. (7me ou 8me siècle).

in hoc altario (IHC. 57 — 6e siècle) montre le passage des neutres rares en *e* aux neutres communs en *ium*. Ce qui tient en partie à ce que le singulier est refait sur le pluriel en *ia*. *altarium* est digne de remarque en Espagne où le mot *otero*, *oterio* exige précisément un tel substrat.

insidies IHC 10 (8e siècle) présente au contraire un des thèmes si communs en *a* décliné sur les plus rares en *e*. Un scribe habitué à devoir restituer à la 5e déclinaison quantité de mots déclinés à cette époque en *ia*, *iae* (2) aura cru bien faire de décliner ce mot un peu rare sur la 5e déclinaison. On sait d'ailleurs l'incertitude des lexiques et grammairiens en ce qui concerne la déclinaison de nombreux noms en *ia*, *ies*.

(1) *Fructus* comme nom propre se décline comme un thème en -*o*. Cf. *Fructo* 4164, 4561.
(2) p. ex. dia = dies.

§ 3. Chute du neutre.

La règle générale est que les substantifs neutres singuliers deviennent masculins et que les neutres pluriels en *a* donnent naissance à des féminins singuliers (1).

Déjà au 1er siècle, dans une inscription antérieure à Tibère, un légionnaire de la légion II écrit : *hic munimentus* (266). Un texte de l'époque d'Auguste (BAH. 31. p. 359) porte : *munimentus fecit* alors qu'il faudrait l'accusatif. Notons aussi la forme bien vulgaire *gimanasius* 6328. L'inscription 4174 très populaire et négligée porte *horreus* pour *horreum* et sur 6109, on a *studus artis*, mais dans ce dernier cas, le graveur copiait un modèle qu'il ne comprenait pas et qu'il a estropié.

Le cas le plus intéressant parmi les neutres singuliers devenant masculins, c'est *mancipius* (BAH 34 p. 417 ; fin du 2d siècle). Ici le changement de genre est en partie dû à la signification du mot. L'esclave était une propriété, mais c'était aussi un homme, et à mesure que le concept d'individualité prévalut sur celui de propriété dans la signification du terme *mancipium*, on aura été de plus en plus porté à lui donner une forme masculine. Ce mot doit surtout être devenu un terme usuel en Espagne comme le prouve l'espagnol actuel *mancebo* dont le sens est « jeune homme ».

Comme neutre pluriel devenu masculin pluriel, nous avons : IHC. 2 (année 632) : « qui........ XII compleverat

(1) On a sur ce sujet quelques articles récents :
Ernst Appels. La chute du neutre latin dans les langues romanes. (ALLG. I 133 et 449.)
H. Schuchardt (Zeits. für. vergl. Sprachforschung) 22, 153.
Ascoli (Archiv. glottologico 2, 416).
H. Suchier. Der Untergang der geschlechtlosen Substantivform.

lustros » pour *lustra*. En revanche, on a *lecta* 4514 sur une inscription assez vulgaire du 2[d] siècle au lieu de *lectos* qui est la forme usuelle. *Lectum* pour *lectus* n'appartient qu'à la langue juridique. (Cf. Ulpien dig. 32. 1. 52 § 9, 34).

Les neutres pluriels en *a* deviennent des noms féminins :

haec cava saxa continet	IHC 123 (a. 642) Cf. suppl. p. 58
quem cernis cavea saxa teget	IHC 239 (a. 925) IHC 258 (a. 1039)

On voit donc que *saxa* est devenu un féminin singulier.

L'inscription 130 porte une formule analogue mais ici le substantif est *cava* regardé comme féminin singulier : *sum tecta hic saxea cava*.

Dans les vers de IHC. 142 (a. 630), on lit : *cum gaudia vite*, qui est l'ablatif d'un substantif féminin *gaudia* dont est issu le français *joie*.

Enfin, on a un cas beaucoup plus ancien dans une inscription vulgaire de la campagne lusitanienne près de Pax-Julia (CIL. 2. 89) : *quai* (= *cui*) *fate concesserunt vivere anis* XXXXV. Le substantif féminin *fata*, déesse du sort est réclamé par toutes les langues romanes (fr. *fée*, esp. *hada*, ital. *fata*, etc.).

— Signalons un nominatif singulier neutre grec en *a* devenu un féminin de la 1[re] déclinaison : *anathema percussus* BAH. 30 p. 497 (7[e] s.).

§ 4. Anomalies particulières dans les déclinaisons.

Nominatifs en as *pour* ae.

Occasionnellement, l'on constate en Espagne l'emploi de l'accusatif en *ās* au lieu du nominatif en *ae* dans :

filias matri posuerunt (2[d] siècle ou postérieure) 38.
amicas merenti aram posuerum 5094. (Inscr. vulgaire). (Exemple très douteux. Lettres mal formées : Λ = A).

Pauperes patrem hunc, tutorem habuere pupilli *viduas* solamen, captivis precium IHC 413. (Anthologie du 8[me] s. Cas plutôt tardif).

L'on ne constate jamais un barbarisme analogue au masculin. Cela prouve, peut-être, que le nominatif en *ae* était, au moins dans certaines parties du pays, supplanté dans l'idiome populaire par le cas en *ās*. L'identité de l'accusatif et du nominatif singuliers entraîna sans doute l'uniformité au pluriel. (Cf. Meyer-Lübke. Grundriss f. rom. Ph. I, p. 369). De fait, nous constatons que certains pays, comme la Gaule, ont perdu le nominatif féminin alors que le nominatif masculin subsiste à côté de l'accusatif. Toutefois, il est évident que la présence d'un ou de deux exemples un peu anciens de nominatifs en *as* pour *ae* ne peuvent suffire à confirmer l'opinion de M. Mohl qui admet que dès la romanisation de la péninsule, la langue populaire ne connaissait que des nominatifs en *as* et *os* (1). En somme les inscriptions pour autant qu'on puisse en tirer un argument *ex silentio* lui sont bien défavorables. On n'a pas un seul exemple de confusion entre l'accusatif et le nominatif pluriel masculins, même dans les inscriptions les plus vulgaires.

Nominatifs syncopés.

secundins 4569 (2 inscriptions dans le même quartier de Barcelone. Date ?)
rustics 4579

(1) Quant à *feriae* pour *ferias* 5439 III 2. 33, c'est évidemment une simple distraction comme il y en a plus d'une dans ce texte.

Marins 5327 MARIN (Talavera près Caesarobriga).
S
Secens 5333 SECEN
S

Dans chacun de ces trois cas, l'omission de l'*u* est due à une abréviation de graveur. Nous avons vu clairement que les lapicides omettaient l'*s* (Cf. *Lat. Esp.* II, § 17) et l'*m* finales dans un but analogue. Le mot *votm* (2394 a) est évidemment un cas d'abréviation car dans ce dernier exemple, aucune autre explication ne peut être admise, attendu que la prononciation populaire de *votum* était *votũ*. Dans MARIN et SECEN la distribution des lettres
S S
ne permet pas de douter que l'on ait affaire à un procédé de graveur. Quant à *Secundins* et *Marins*, ils sont au bout de la ligne et le lapicide a pu être amené par la symétrie ou le manque d'espace, à omettre une lettre. Il aura opté ici pour l'*u* tandis que le plus souvent il se décidait pour *s* (cf. *Lat. Esp.* II, § 17). Il serait donc absolument abusif de regarder ces graphies comme une preuve du maintien dans le latin d'Espagne de nominatifs archaïques et dialectaux du type : *Campans*, *Damnas*, *Bantins*, *Ikuvins tuvtiks*, *fratrexs* (Mohl. Chron. 201).

Nominatifs pluriels en eis.

Quelques inscriptions du 1er ou du 2d siècle avant notre ère, à Rome et aux environs, renferment des nominatifs en *eis* pour *ī*. Il ne faut y voir, de l'avis de plusieurs philologues (1), qu'une extension indue de l'*s* flexionelle. A un moment donné, l'*s* finale avait succombé presque partout en latin. Il se produisit alors un

(1) Lindsay p. 399. Mohl p. 215.

courant contraire venu des grammairiens pour rétablir l's et, dans la transition, on plaça des *s* même là où il n'y en avait jamais eu.

En Espagne, nous en avons deux à Carthagène. L'un, *heisce magistris* 3433, se trouve sur une inscription officielle de Carthagène où l'on constate encore d'autres graphies qui n'eurent qu'une fortune de courte durée comme *aei* pour *ai* (Caeici = Caeci). L'autre M. P. *Roscieis* M. f. Haic (ia) 6247.4 où le nom au pluriel est précisément un thème en *io*, ce qu'il faut signaler car d'après certains auteurs, la déclinaison des thèmes en *io* (nom. *is* accus. *im*) aurait favorisé la production de ces nominatifs (Cf. Lindsay p. 399).

Quant à *picis* 5350, il est d'une interprétation douteuse. Il faut, sans doute, lire *picis*[*simo*] au lieu de rapporter comme le fait Hübner *picis* à toute la liste des noms précédents.

Déclinaison des thèmes en -io.

alis alium 2633 (Asturica).
alim 4510 (Inscr. offic. Barcelone 2^d s.)
Flavis 3716.
Pisinnis BAH. 30 p. 191.
Strobilis 6256 44.
Sertoris 3056.
Velaunis 1589 (nominatif ou génitif).
Calvis XV 3425 = *Calvius*?
Cilix XV. 3429. Cf. *Cilius*, nom très fréquent en Lusitanie.
Sergis IHC 413 (Anthologie du 8me s.).
Sagenis IHC 396 (a. 592). Cf. le gentilice romain *Saginius*.
— Quant à *Caturis* 2685 à côté de *Caturo* 641, 2403, 5256. *Catur*(*icus*) 5173. Ce n'est sans doute point le nominatif d'un thème en *o*. D'après M. Holder, *Caturis* est une variante du nom celtique *Caturix* (*catu* (victoire) + *rix* (chef)).

Ces divers exemples se rangent en deux catégories : d'une part *alis*, de l'autre des noms propres. La forme raccourcie *alis* est surtout en usage dans la locution *alis alium* qui se trouve précisément en Espagne. C'est dans ces conditions, qu'on le rencontre dans l'Itala et dans un certain nombre d'auteurs latins (Lindsay p. 375). Son existence dans la langue vulgaire de l'Espagne est confirmée par le vieux mot castillan *al* qui ne peut remonter qu'à *alim* pour *aliud* tandis que le vieux français *al* peut représenter aussi bien *al(i)um* que *alim*.

Quant au nominatif en *-is* dans les noms propres en *-io*, il constitue un curieux phénomène du latin (*declinatio reconditior* de Ritschl. opusc. IV. 452) qui a fait l'objet de nombreuses études. Les nominatifs en *-is* de thèmes en *-io* sont fréquents sur les inscriptions osques (Conway p. 471, Nazari p. 101), ce qui pourrait avoir influé sur la multiplication de cette flexion dans le latin d'Italie (Mohl. Chron. p. 284).

D'autre part, M. Hatzidakis (Kuhns Zeits. XXXI 105 sqq.) regarde les nominatifs en *-is* comme un grécisme parce que c'est surtout dans les inscriptions grecques et les papyrus qu'on peut les récolter. Ils seraient tirés des vocatifs en *-i*. On aurait eu ***Julis***, ***Aurelis*** de ***Juli***, ***Aureli*** parce qu'on disait Διονῦ : Διονῦς, Ζηνᾶ : Ζηνᾶς, Ἀριστοκλῆ (grec tardif) : Ἀριστοκλῆς, etc. Cette explication assez ingénieuse ne convainc qu'imparfaitement.

Quant à la distribution de ces nominatifs en Espagne, il faut noter leur présence jusque dans les inscriptions chrétiennes, même dans une anthologie du 8e s.

Ce qui est plus curieux, c'est l'existence des nominatifs en *-is* en dehors des thèmes en *-io* et cela dans les noms communs, peut-être, par suite d'une extension

analogique. On trouve, en effet, deux fois à Léon le singulier nominatif *avunculis* 5708, 5720. Peut-être que la déclinaison en *is* étant usuelle dans les noms propres de la langue familière, on l'aura étendue occasionnellement à des noms de parenté qui les accompagnaient.

Dans les noms barbares, on trouve occasionnellement des nominatifs en *-is* dans les noms d'hommes :

Igalches 1591	*Barsamis* 3130.
Velaunis 1589, 1590	*Icstnis* 1585.

L'origine de cette flexion est obscure, de même que celle de la déclinaison en usage dans les noms des villes turdétaines : (BAH. 35. p. 484), nom. *Astigis* XV. 4087 (a. 214), acc. *Astigim* XV. 4359, locatif : *Ilici* 3181.

Génitifs en -is *de thèmes en* -o.

Lobesae *Variatis*	5246 (à Vizeu, 1er s.)
Quintus *Modestis*	455 (Igaeditani).
Placida *Modestis*	
Boudicca *Slaccis*	
Modestus *Circiatiss*	

Dans tous ces exemples, l'on a affaire à des génitifs de parenté lusitaniens. On accole, en effet, fréquemment dans cette région et dans le N. O. de l'Espagne, au nom du fils, celui du père au génitif sans exprimer le mot *filius*.

On a encore :

A. Caesardia *Vedais* filia 2671 (à Léon).

M(anibus) Oculati [*Oc*]*mugilis* 5741 (Asturies) Neconi Boddegun *Loncinis* filio 5718 (à Léon).

Duris 2370.

Peut-être aussi *Icsntis* (génitif d'*Icositanus* (?)), *Ildron(i)s* sont-ils aussi des génitifs de cette sorte (cf. MLI p. CXXXVIII). — Les génitifs *Tannegaldunis* 4040, *Urchatetellis* 2867 sont de nature encore plus incertaine.

Rien d'obscur comme l'origine de ce génitif en *-is* pour *-i*. Comme il apparaît souvent dans des génitifs de parenté, on peut se demander si *-is* au lieu d'être un génitif n'est pas simplement une terminaison patronymique. Le suffixe *-io* usité dans les gentilices romains sert aussi à former des patronymiques celtiques (*Vilonius* = fils de Villonus, *Virilius* = fils de Virilos, etc. Cf. Holder Altk. Spr. s. v.). Le nominatif en *-is* étant, comme on vient de le voir, très usuel dans les thèmes en *io*, cette finale *-is* a pu occasionnellement devenir une terminaison patronymique. Peut-être, n'a-t-on ici, toutefois, qu'une simple confusion entre déclinaisons. L'usage de joindre au nom d'un individu celui de son père était évidemment un usage éminemment populaire dans quelques parties de la péninsule. A côté des génitifs en *-i*, il s'en trouvait en *-is* pour les thèmes consonantiques. On pourrait, il est vrai, penser que ceux-ci étaient beaucoup moins nombreux que les premiers et n'auraient pu vraisemblablement jamais les supplanter, mais il ne faut pas oublier qu'il y avait en Espagne énormément de noms propres tant romains qu'indigènes terminés par le suffixe *o(n)*, ce qui pouvait donner une prédominance aux génitifs en *-is*.

Patronymiques espagnols en -ez.

M. Baist (Grund. Rom. Phil. p. 709) regarde les patronymiques espagnols en *-ez*, *-es* (*Lainez*, *Alvarez*, *Menendez*, *Rodriguez*) comme se rattachant sans aucun doute à ces génitifs : *Modestis*, *Slaccis*, etc. dont il vient d'être question. Cette identification n'est pas soutenable. En effet, la terminaison normale des patronymiques espagnols est, non pas *-es* mais *ez* qui suppose une gutturale. D'ailleurs la finale *-ez* est tonique.

M. Cornu (Grund. Rom. Phil. p. 773) a raison quand il préfère ramener *-ez* à *-ici*. On trouve, en effet, fréquemment les finales *-ici*, *-izi* dans les noms propres des documents espagnols latins du haut moyen-âge.

A considérer les inscriptions, il me parait hors de doute que telle est bien l'origine de la finale *-ez*. On trouve, en effet, de nombreux gentilices en *-icus*, spécialement en Lusitanie (*Cocilico* 26, *Pagusico* 27, 28, *Florica* 4994, *Caturico* 14, *Ammonika* 514, etc.).

Le rapport entre ces noms et les simples *Florus*, *Caturo*, *Ammo*, très communs aussi en Espagne se précise d'une façon très nette dans une inscription de Pax Julia (99) où on lit : *Albius Albicus*, dénomination dans laquelle *Albicus* est le gentilice. Il est, en effet, hautement vraisemblable que cet *Albius* a reçu son gentilice de son père ou de son grand père qui s'appelait *Albius* comme lui. *Albicus* signifie donc fils d'*Albius*. Cette interprétation s'élève au-dessus de tout doute quand on considère l'inscription 2954 où on lit *Caricus Cari filius*. Il est évident, cette fois, que ce *Caricus* a reçu son nom de son père *Carus* et le rôle patronymique du suffixe *-icus* est ici bien accusé.

L'emploi de ce suffixe se continue à l'époque chrétienne où l'on trouve les substrats de noms espagnols fréquents en *-ez*, *-az* :

Didicus IIIC. 226 = Diez.
Didacus ib. 269 = Diaz.
Lupicus ib. 199 = Lopez.
Sabaricus ib. 471 = Savarez.
Castricus ib. 350 = Castrez (?) (1).

(1) Le nom si fréquent au moyen-âge : *Lainez* remonte à *Fla(v)inici* que l'on ne trouve pas dans les inscriptions, où l'on a toutefois le simple *Flainus* sans *v*, d'où *Lainez* sort directement par l'adjonction du suffixe *-icus*.

Ce qui montre que le sens patronymique du suffixe a encore longtemps été sensible, c'est le nom *Monius Moniz* (= *Moniz* = *Monici*) IHC. 212 (a. 1034); *Munio M(un)iz* ib. 515 (a. 1047) qui doit se lire : *Munius*, fils de *Munius*, ou plutôt *Munius* de la famille des *Munici*.

Pourquoi ce suffixe a-t-il été transmis sous la forme *-ici*, alors que *-icum* ou *-icos* serait plus naturel ? Il est évident que *-ez* est un de ces débris de la déclinaison latine comme l'espagnol en a conservé un certain nombre. Est-ce un génitif ? Cela n'est pas admissible à la première génération car la descendance est déjà indiquée par le suffixe mais cela devient très naturel dans la suite. Le grand père est *Lupus*, le père *Lupicus*, le fils est *Lupici* et désormais tous les descendants sont des *Lupici* et ce patronymique peut se transmettre sous cette forme fixe comme nom de famille jusqu'aux *Lopez* d'aujourd'hui.

§ 5. INFLUENCES ÉTRANGÈRES DANS LA DÉCLINAISON.

a) *Déclinaison osque.*

Mascel 1110 (à Italica). — Il n'y aurait rien d'étonnant à ce qu'un italisme aussi répandu que celui-ci se rencontrât dans une ancienne colonie, comme Italica. Il n'y a donc pas lieu de lire *Marcel(lio)*. La forme *Mascel* n'est autre chose qu'un oscisme figé dans un nom propre romain. En effet, des formes analogues avaient pénétré dans le latin vulgaire d'Italie puisque l'App. Probi condamne *figel* et *mascel* (App. Prob. 197. 28. k.). — On pourrait songer à voir un génitif pluriel osque dans la forme *Masclim* 6257. 114, analogue à *Opsim*, *Vaamunim* Zvetaiev 134 b, 17 l, 280. Malheureusement, il n'est pas douteux qu'il faille lire *Mascli m(anu)* conformément au

procédé d'abréviation fréquent dans l'*Instrumentum domesticum*..

b) *Declinatio semi-graeca.*

On rencontre très souvent dans les régions les plus diverses de l'Espagne l'usage de la déclinaison en *e* pour les noms propres d'origine grecque tant au nominatif (*Cypare* 5422, *Helene* 537, etc., etc.) qu'au génitif (*Cypares* 1370, *Trophimes* 4369, etc., etc.) et au datif (*Calliste* 4418, *Fabiae Psyche* 4567, etc., etc.)

On emploie aussi *ae* pour rendre le son ouvert de l'η. On l'a au *nominatif* dans *Trophimae* 1017, *Crysidae* 1993 (Inscription négligée), au génitif dans *Staiaes Ampliataes* 4975. 60.

Le peuple a procédé de diverses manières pour latiniser cette déclinaison en η. Aux nominatifs en *e*, il a donné des génitifs en *enis*, *etis*, des datifs en *eni*, *ini* comme s'il s'agissait de thèmes de la 3e déclinaison. C'est ainsi qu'on a les génitifs :

Staphyleni 3976 (génitif en *i* (?))
Bythinitis 2327

et les datifs :

Aecileni	2449	*Aeroticeni*	2996
Valchariteni	3990 (1)	*Niceni*	3889
Faoniceni	4299	*Proteni*	2748
Lydeni	2587	*Tyceni*	5833
Practiceni	3929	*Spataleni*	3978 (2)
Trafimeni	419	*Glyceni*	3759
Onesimeni	4029	*Chresteni*	2556
Buleni ? BAH. 37. 516.			

(1) On a *Valcharis* sur la même inscription.

(2) Dans l'inscription 5833, on lit : « D MS Vaenico, Tychen Marius Myron et V(ainico) Tyche fil(iae) pientissimae, item sibi et Vai(nico) Tycen f(aciendum) c(uravit). » Il faut sans doute suppléer : « Tychen(i) et uxori ».

Ces noms sont particulièrement fréquents aux environs de Sagonte.

Un procédé analogue semble avoir été appliqué aux noms indigènes terminés en *e*. C'est ainsi que l'on a le nominatif *Dovide* 5714 à côté du génitif *Dovidenae* 3744, 6299.

Cette nasale se rencontre, aussi dans les noms en *is*, *ys*.

Atthini 3706
Tethini BAH. 38 p. 96.
Antiochini 2223 (de 'Αντιοχεῖς).
Bastagaunini 6144 (de *Bastagaunis*, nom indigène).

De même, les masculins en ης font *etis*, *eti* à cause des modèles latins : *locuples : locupletis*, *quies : quietis*, etc.

Calletis 5694 *Eutychetis* 2554
Hermeti 4374, 4527 *Eutycheti* 4289, 4314, 4662

Une fois, on a fait passer un féminin en *e* à la 5ᵉ déclinaison : génit. *Nicei* 2297.

Le transfert de noms latins à la « declinatio semi-graeca » est fréquent. On trouve, par exemple :

Nominatifs	*Gemelle* 4344	*Lucile* 1458
	Juliane 4313	*Germane* 2621
	Valerine 5725	*Procle* 3178
	Mariane 22	*Gemine* 6519
	Maure 3942	*Longine* 5799
	Varille 866, 2345, 3043	*Atte* 2679
	Amme 880	*Bace* 555.
	Anne 2716	

Génitifs	*Lucinies* 6127	*Valentines* 4379
	Obellies 3976	*Fundanianes* IHC 533 a
	Ampliatae 4975. 60.	(= CIL 2. 5393) ? (Inscript. très récente).

On a même *ac* au nominatif dans

Tuscae 5293

— On a deux fois le singulier féminin :

Agile près de *Sagonte* 40 7, 4031

Cette terminaison se rencontre encore dans quelques noms d'origine nettement celtique ou ibérique, tels que :

Cloutiane 523 *Dovide* 5714
Cilie 5330 (cf. gén. *Dovidenae* 5744 ?)

Une terminaison analogue parait avoir existé pour les noms propres des inscriptions en caractères ibériques.

(Cf. *Dotiše*, *Atuc* (BAH. 25 p. 300)).

c) *Déclinaison germanique.*

Nominatif :	*Wu (lfila)* ?	IHC 484
	Svinthila	IHC 236
	Froila	IHC 509 (a 862) 190, 232.
	Frankila	IHC 238
	Oppila	IHC 123
Génitif :	*Belatea*	IHC 284
	Belazani	IHC 284
	Dexilani	IHC 284 (a. 869)
	Ariane (= Ariani)	IHC 488 (11e s.)
	Oppilani	IHC 123
	Egicani	IHC 172
Accusatif ou ablatif :	*Froilan* regnante	IHC 488 (11e s.)

Il faut aussi comparer :

Svinthile IHC 119 : *Svinthilanus* 161.

A l'époque gothique, les noms des envahisseurs germains apparaissent souvent sur les inscriptions avec la terminaison *a*. Chose remarquable, pour de tels noms on

constate des génitifs en *ani*. Parfois, à côté d'une forme en *a*, un même nom en a une en *anus*.

Comme cette particularité est spéciale aux noms gothiques, on est, sans doute, en face d'une influence germanique. La déclinaison des thèmes gothiques en *n* paraît bien être à la base de ces variations.

Qu'on compare à *Egica*, génitif *Egicani* la déclinaison d'*attan* (père) :

N. *atta*. A. *attan*. G. *attins*, etc.

ou de *manna* :

N. *manna*. A. *mannan*. G. *mans*, etc.

La conservation dans les noms germaniques latinisés de cette déclinaison imparisyllabique si proche de la flexion franco-rhétique en *a*, *-anis* (*Eve : Evain*, *nonne : nonnain*) ou en *o*, *-onis* (*Charles : Charlon*) ne permet guère me semble-t-il de nier *à priori* toute influence germanique sur la formation de cette dernière déclinaison romane encore assez mystérieuse dont les origines doivent pourtant être cherchées avant tout vraisemblablement dans le latin lui-même.

d) *Déclinaison celtique.*

On constate dans plusieurs noms propres un nominatif en -*os* :

Caisaros 5762
Viscunos 2809, 2810
Secovesos 2871

Cette flexion paraît bien reproduire le nominatif celtique en *-os* des inscriptions gauloises (*Tarbeisonios*, *Iccavos*, *Andecamulos*, *Cernunnos*, etc.), d'autant plus que *Viscunos* se rencontre à *Clunia* où l'on a trouvé des traces d'un

culte celtique, que *Secovesos*, nom éminemment celtique, [*sego-* (victoire) + $\sqrt{\overline{ved}}$ = conduire cf. *to-vessōkos* (guide)] se trouve dans les mêmes parages et que *Caisaros* était le nom d'un *Argailos*, tribu celtique (*Caesaros Cecci-q*(*um*) *pr*(*inceps*) *Argailo*(*m*)).

e) *Déclinaison ibérique.*

Il est assez périlleux de vouloir retrouver des vestiges de la déclinaison ibérique dans les noms propres de l'Espagne. En effet, la possibilité d'un rapport entre la déclinaison basque et celle de l'ibère est une question discutée. Quelques auteurs tels MM. Van Eys (1), Vinson (2), Berlanga (3) se refusent même à admettre aucune parenté entre l'euskarien et l'ibère des inscriptions pré-romaines. Mais les raisons apportées par ces linguistes sont assez faibles et ne peuvent guère prévaloir contre la présomption de bon sens que cet idiome non-européen conservé dans les Pyrénées qui, de l'avis de tous, a eu jadis une aire d'extension beaucoup plus considérable et se parlait déjà dans la péninsule à l'époque romaine, était un de ces dialectes désignés par les conquérants italiotes sous le nom d'ibère. Ceux-ci, qui ont reconnu plusieurs fois l'existence de tribus celtiques à côté des peuplades ibériques de l'Espagne, n'ont pas mentionné qu'il y ait eu des différences ethnographiques profondes entre les diverses populations désignées sous ce même nom d'Ibères. Les inscriptions ibériques rencontrées en pleine région basque sont, d'ailleurs, identiques à celles de l'en-

(1) Dans sa *Grammaire comparée des dialectes basques*, etc.

(2) Cf. Rev. de linguistique, 1894, p. 247, 1897, p. 112.

(3) Cf. *Estudios epigraficos*. Rev. d'Archiv., bibl. y Museos. 1897 p. 481, 1898 p. 4949.

semble de l'Espagne par l'alphabet et l'apparence générale du langage.

Naturellement, il faudrait pourtant se garder de vouloir trouver du basque dans tous les textes ibériques en oubliant que 2000 ans séparent les dialectes euskariens de leur ancêtre probable. C'est là une faute qui a été commise par de nombreux auteurs espagnols et aussi par MM. Boudart (*Numismatique ibérienne*) et Stemf (Interprétation de l'inscription de Castellon). Mais on doit attacher plus d'importance aux travaux plus sérieux de W. Humboldt (1), de Philips (2) et de M. Luchaire (3) qui ont expliqué souvent d'une manière plausible les noms de lieux aquitains et espagnols au moyen de radicaux euskariens (4). La parenté de l'ibère et du basque est d'ailleurs acceptée en principe par MM. Gerland (5) et d'Arbois de Jubainville. Hübner qui dans ses *Monumenta linguae ibericae* a jeté les premiers fondements d'une étude scientifique de l'époque anté-romaine de l'Espagne, a exposé la vraie méthode (p. LVII). Il faut tâcher d'expliquer les textes ibériques par eux-mêmes sans se baser sur des rapprochements forcément périlleux avec l'euskara. La parenté de ce dernier avec l'ibère étant, d'ailleurs, regardée comme vraisemblable, il est toujours loisible au linguiste de signaler les coïncidences qu'il note entre les deux idiomes mais sans vouloir tirer de là dans l'état actuel de nos connaissances aucune induction sérieuse.

(1) Prüfung der Untersuchungen über die Urbewohner Hispaniens vermittelst der vaskischen Sprache. Berlin. 1821.

(2) Stzb. Akadem. Wien 1870, 1872.

(3) Les origines linguistiques de l'Aquitaine.

(4) Grund. Rom. Phil. I, p. 324.

(5) Cf. aussi les articles de M. de Charencey dans Bul. Soc. Ling. Paris CX, 45, etc.

C'est donc à titre de curiosité que je présente ici quelques rapprochements assez intéressants.

On sait que le basque n'a pas de déclinaison proprement dite. Les rapports casuels sont indiqués par des particules qui s'agglutinent au substantif et peuvent parfois recevoir à leur tour de nouvelles terminaisons : *jaun* (seigneur) *jauná* (le seigneur) *jaunak* (les seigneurs) *jauna(r)en* (du seigneur) *jauna(r)ekin* (avec le seigneur) *jaunen*, anciennement : *jaunaken* (?) (des seigneurs), *ama* (la mère) *ama(r)en* (de la mère) *ama(r)i* (à la mère) *ama(t)ik* (de la mère, abl.) L'*r* et le *k*, occasionnellement le *t* s'intercalent, comme on le voit, entre les terminaisons.

Dans les noms propres des inscriptions dont l'origine ibérique est certaine, on constate des alternances de suffixes fort semblables à celles du basque.

On distingue par exemple une particule *ker* dans

Baesisceris 3221 cf. *Baesucci* 3251, 3522, *Baeso* 2733
Baesella (Sacage. Luchon. 79. 43).
Tannegisceris 3794 cf. *Tannegaldunis* 4040
Tannegadinia 3796
Tuscaseceris 2067

Cf. *urkekere* sur l'inscription ibérique de Castellon (MLI. XXII).

peut-être un suffixe *ter* dans

Estiteri 2984
Dobiter 782 } Cf. *Doveus* BAH. 36. p. 383.
Doideri 5708, 5711, 5720 }
Arenterus MLI. p. CXXXIV.

une terminaison *tar* dans

Lesuridantaris 2900 Cf. *Lesuris*, fleuve, *Lesura*, montagne en Narbonnaise.
Urcestar 2067 Cf. *Urci*, ville de Bétique,

urke-kere à Castellon, *urke-ken* sur les monnaies (MLI. 116).

Cittar 5895, 5895.
Cf. *Ciltar(is)* (= keldererui) d'après l'interprétation d'un texte ibérique par le P. Fita (BAH. 25. p. 299).

Outre ces suffixes en *er*, *ar* avec intercalation de *k* ou *t*, on en a une série en *in*

-in	-odin :	*Simodim*	1837 (femme)
	-adin :	*Viseradin*	4450 (homme)
	-aunin :	*Uninaunin*	3302. Cf. *Uninit* 3352, 3302
		Sacedeiaunin	BAH: 40. p. 87.
		Siceduninein	MLI. p. 157.
		Galduriaunin	5922 (= 3356)
		Bastogaunin	6144
	-anim :	*Enupetanim*	739

On a des suffixes en gutturale :

-*aic* (1) *Castlosaic* 3294 (à Castulo) = de Castulo
Cf. *teucaecom* MLI. XLVI
reaicoi MLI. LVII

-*ken*
-*qoš*
-*qom*
Ces trois suffixes se rencontrent fréquemment sur les monnaies à légendes ibériques.
Tantôt les noms de tribus en sont affectés, tantôt pas (2).
Cf. *iltrcescen* MLI. 31 : *Ilergetes*. *untcescen* MLI. 6 : *Indicetes*, *aršescen* MLI. 18 : *Ausa*, *htkšcen* : MLI. 34 : *Otogesa*, etc., etc.

Le suffixe -*qum* des ethniques si fréquents dans les inscriptions de la partie centrale de l'Espagne reproduit évidemment ces mêmes suffixes légèrement modifiés.

Il résulte de ce tableau que les Ibères paraissent avoir usé pour marquer les relations entre substantifs d'un

(1) Cf. MLI. p. CIII.
(2) Cf. Zobel de Zangroniz dans les Mon. Ak. Berl. 1881, p. 806 sqq. Fita. BAH. 25. p. 270 sqq.; Hübner MLI. p. LXX, LXXII.

système de particules tout à fait analogue à celui de l'euskara. C'est surtout dans les dérivés du nom de ville *Urci* que le mécanisme apparait clairement. On voit ce nom affecté successivement de trois suffixes différents : *urke-ken*, *urke-kere*, *urkes-tar*, suffixes que l'on retrouve dans beaucoup d'autres noms ibères. Peut-on aller plus loin et comparer ces suffixes avec ceux de l'euskara ? Il est présumable que les diverses terminaisons en usage dans ces noms des inscriptions exprimant des rapports d'origine, forment des patronymiques ou des ethniques. Parmi les suffixes en usage aujourd'hui en basque pour ce genre de relations, on a tout d'abord la particule *-en* du génitif (resp. *-aren*, *-aken*) que l'on pourrait songer peut-être à retrouver dans les finales en *-in* des inscriptions (reip. *aun-in*, *ad-in*, etc.). Ceux-ci seraient alors des patronymiques,

Plus suggestif est le rapprochement entre les particules ethniques ibériques et celles de l'euskara. — L'origine s'exprime en basque par des suffixes en gutturales : *-ko* (génitif) : *Bayonako* (de Bayonne) ou en *r* tels que *ar* dans *Baigorriaar* (de Baigorry) (1) ou *-tar* dans *Bayonatar* (de Bayonne) (2). Ces suffixes rappellent remarquablement bien ceux que nous avons trouvés sur les inscriptions. Sans parler de ceux en gutturale dont l'identité est moins évidente bien que très plausible, on retrouve exactement le suffixe *-tar* avec sa signification dans *Urcestar* = homme d'*Urci* comme *Bayonatar* = (homme) de Bayonne et le suffixe *-ter* (cf. *Estéteri*, *Dobiter*, etc.) n'est apparemment qu'une autre forme de ce même suffixe. — Tout porte à croire qu'il en est de même pour *ker*. (Nous

(1) Cf. Rev. Ling. 1899, p. 332.
(2) Rev. Ling. 1897. p. 117.

avons vu dans la déclinaison basque l'intercalation analogue de *k* et de *t* entre les substantifs et les terminaisons), que *urke-ker* signifie la même chose que *Urcestar* et que la légende *urke-ken* des monnaies dont le sens est certainement celui d'un ethnique *Baisisceris* signifie de même l'homme de *Bacisucci* avec un suffixe *-er*, analogue au *-ar* de *Baigoria-ar*.

(A suivre.) A. CARNOY.

PHILOSOPHY OF THE YOGĀCĀRA.

THE MĀDHYAMIKA AND THE YOGĀCĀRA.

The Indian Mahāyāna Buddhism, as far as it is known in China and Tibet, divides itself into two great schools, the Mādhyamika and the Yogācāra. Though a close investigation of the Chinese Sanskrit literature reveals the existence of some other doctrines than the above two, they seem not to have been recognised in India as distinct schools. For we notice in I-tsing's *Correspondence from the Southern Seas* that « Mahāyānism has no more than two kinds, one is the Mādhyamika and the other the Yogācāra. According to the Mādhyamika the *sāṁvṛta* (phenomenal) exists [sensually], but the *paramārtha* (transcendental) is *çūnya*, [that is, supersensual], and empty in its essence. According to the Yoga, the external [*viṣaya*] does not exist, but the inner [*vijñāna*] does, things having existence only in our inner senses (*vijñānāni*). (1) »

The Mādhyamika and the Yogācāra are generally contrasted, one as a system of negation or emptiness and the other as that of affirmation. The ultimate object of the Mādhyamika school is çūnyatā and that of the Yogācāra is *dharmalakṣaṇa* or *ālayavijñāna*. Philosophically speaking, the former treats more of ontology and the latter chiefly of cosmogony or, better, psychology.

The founder of the Mādhyamika is commonly recognised to be Nāgārjuna, whose doctrine was ably supported and brilliantly

(1) See I-tsing, Takakusu, p. 15.

expounded by Āryadeva. The *Mādhyamika-Çāstra* (Nanjio, 1179) by Nāgārjuna, the *Çata-Çāstra* (N. 1188) and the *Dvādaçanikāya-Çāstra* (N. 1186) by Āryadeva, are the principal works of this school. The scriptural foundation of the Mādhyamika system is, according to the Chinese Buddhist scholars, the sūtras of the Prajñāpāramitā class.

The most prominent expounders of the Yogācāra school in India were Asanga and Vasubandhu. The following is a list of canonical and expository works belonging to this school and translated into Chinese in various periods :

(1) *Gaṇḍavyūha-Sūtra* (Nanjio, no. 87)
(2) *Sandhinirmocana-Sūtra* (Nanjio, no. 246)
(3) *Laṅkāvatara-Sūtra* (Nanjio, no. 175)
(4) *Yogācārabhūmi-Çāstra* (Nanjio, no. 1170)
(5) *Mahāyānasamparigraha-Çāstra* (Nanjio, no. 1247)
(6) *Abhidharmasamyuktasaṅgīti-Çāstra* (Nanjio, no. 1178)
(7) *An Exposition of the Sacred Doctrine* (Nanjio, no. 1177)
(8) *Madhyāntavibhāga-Çāstra* (Nanjio, no. 1248)
(9) *Vijñānamātrasiddhi-Çāstra* (Nanjio, no. 1197)

In China the Yogācāra is more generally known as the Dharmalakṣaṇa or Vijñānamātra sect.

The Ten Features of Excellence.

Before proceeding to explain the important tenets of the Yogācāra school, it may be found better to sketch first those points which the school has in common with Mahāyānism generally. For this purpose let me enumerate the ten essential characteristics of the Mahāyāna Buddhism as conceived by the leaders of this school (1), as they at the same time substantially point out the peculiarities of Mahāyānism in general.

The ten « features of excellence » are : 1) Mahāyānism excels in its conception of a fundamental reality or principle, from which starts a universe. (This refers to the conception of Ālīyavijñāna.) (2)

(1) The Mahāyānasamparigraha.

(2) This is one of the most essential doctrines of Yoga philosophy. [J'ai fait observer à M. T. Suzuki que la forme *ālīya* (= *ālaya*) m'était incon-

2) It excels in its interpretation of the object of knowledge, that is, of an external world which is dependent on the Ālīya. 3) It excels in its idealistic world-conception. 4) It excels in its method of discipline, whereby the Mahāyānist attains a realisation of the idealistic world-conception. (The discipline consists in the six pāramitās.) 5) It excels in its gradual ascension toward the summit of Bodhisattvahood. (The ascension is graded into ten stages, bhūmis.) 6) It excels in its moral precepts, for it teaches the three Mahāyānaçīlas. 7) It excels in its wonderful power of meditation *(samādhi)*. 8) It excels in its attainment of transcendental knowledge *(prajñā)*. 9) It excels in its perfection of Nirvana called *apratiṣṭhitanirvāṇa* (Nirvana that has no abode.) 10) It excels in its realisation of Dharmakāya, by which the Mahāyānist purifies the Ālīya of all its ignorance and destroys all its evil propensities.

Of these ten « excellent features » that preëminently distinguish the Mahāyāna from the Hīnayāna as well as from all the Tīrthaka-systems, the following may fairly be considered the most essential teachings of the Yogācāra specifically. 1. The classification of knowledge into three forms instead of two as by the Mādhyamika : 2. The hypothesis of Ālīyavijñāna : 3. A new conception of Nirvana (1). Beside these, what is most noticeable in the Yogācāra philosophy is its decided tendency toward a psychological investigation and its laborious systematisation of the subject-matter.

Epistemology.

In Mahāyānism knowledge or world-view is ordinarily classified into two. The one may be designated relative knowledge, or conditional truth *(samvṛtisatya)*, or common-sense world-view ; and the other, absolute knowledge, or unconditional truth *(paramārthasatya)*, or philosophical world-view. While acknowledging this classification, however, the Yogācāra proposes its own method of

nue ; on verra ci-dessous p. comment il croit pouvoir la justifier. — L. V. P.]

(1) This is not exactly peculiar to the Yogācāra, but its classification may be considered to be original with them.

dealing with the human understanding. According to the *Sandhi-nirmocana-Sūtra*, the three knowledges or world-views are Parikalpita-lakṣaṇa, Paratantra-lakṣaṇa, and Pariniṣpanna-lakṣaṇa.

Parikalpita-lakṣaṇa is a world-view based on a wrong assumption that takes falsehood for truth and superficiality for ultimate reality. This assumption does not penetrate into the essential nature of things, but erroneously recognises them as they appear to our senses. As far as our deceptive sensual perception goes, the objective world looks like an ultimate fact, fully confirming our common-sense materialistic world-view. This view, however, is not supported by a sound reasoning, for things are not in reality and in truth what they appear. Asanga finds similarity between this kind of knowledge and the well-known parallelism of the vision of a man who erroneously takes a piece of rope for a snake. Both are merely an uncoördinated and unconfirmed perception and are doomed to lead us to a fatal end.

By *Paratantra-lakṣaṇa* one recognises the relativity of all existence, depending on a combination of causes and conditions. By this knowledge we come to perceive that the phenomenal world is devoid of finality, that it will disappear as soon as its causes and conditions are dissociated, that there is nothing in this relative world which is not subject to ultimate dissolution, and that as things are thus transient and impermanent the belief in them is not conducive to the salvation of the soul. To refer to the rope-and-snake simile again, Paratantra-lakṣaṇa is compared to the knowledge, of which the man comes in possession after a closer inspection of the dreaded object, that the object is really a piece of rope and not a snake. The rope is composed of fibres and as such is not an ultimate reality. To sum up, Paratantralakṣaṇa recognises the unreality of particulars as such, and induces us to go further in order that we may finally come to something absolute and permanent.

Pariniṣpanna-lakṣaṇa is perfect knowledge. When we come to the perception of an ultimate reality which lurks behind the clouds of transient existences, our knowledge is said to have attained its perfection. For it is the comprehension of Paramārthasatya (supreme truth), or Bhūtatathatā (suchness), between these two

the idealistic Buddhism making no real distinction. Transcending all forms of reality and conditionality, the truth or Suchness pervades in the Dharmadhātu : it illuminates all sentient and non-sentient beings : it abides in the universality of things. To finish the analogy of rope and snake, the Parinispanna is the knowledge by which we come to the final salvation as to the real nature of the rope. The rope is not by itself an ultimate reality, for its is made of flax or straw or cotton. There must be something beside, which makes up the *raison d'être* of the existence of the rope as well as its constituent, flax or straw, and the knowledge of which awakes us from the universal illusion veiling our light of intelligence. By the Parinispanna we know that the world in which we live is not final, but it is a manifestation of a higher reality. To reach this final perfection of knowledge, says the Yogācāra, is the gist of all the teachings of Buddha.

Ālīya-vijñāna.

What most distinguishes the Yogācāra from the other Mahāyāna schools, is their conception of Ālīya-vijñāna as the ultimate reality, from which originate our experiences of multitudinous particulars. This is a very complicated notion, showing what a deep psychological insight they had and also how far they have been influenced by the Sāṁkhya philosophy. In the following pages I shall present the Yogācāra's view in a condensed form from Asanga's *Mahāyānasamparigraha-Çāstra*. Occasional references will be made to Vasubandhu's commentary on the same and also to his own work called *Vijñānamātra-Çāstra*.

The Ultimate Reality.

The *Mahāyānasamparigraha-Çāstra* opens with the proclamation that the text is based on the Mahāyāna sūtras and proceeds to enumerate ten « points of excellency » they have over the Hīnayāna. As seen above, the first point is the excellence of its conception of a fundamental reality. Now the Mahāyānists call this Alīyavijñāna (later Ālayavijñāna). It is declared by Buddha in the

Mahāyāna-Abhidharma (1) as « existing from eternity and forming the foundation of all dharmas, and without which neither the existence of all creations nor the attainment of Nirvāṇa is possible. This vijñāna supports and sustains everything, is a storage where all the germs of existence are stowed away : therefore it is called Ālīya. This I preach only to men of higher intellectual power. » Asaṅga comments on this and says : « It is called Alīya, because all living beings and all defiled [i. e. particular] objects are therein secretly stored in the form of a seed, and also because this vijñāna, being secretly stored within all objects, is the *raison d'être* of their existence, and again because all sentient beings taking hold of this vijñāna imagine it to be their own ego. » He then quotes a stanza from the *Sandhinirmocana*, which reads :

« The vijñāna that bears and sustains is deep and subtle :
« The seeds of dharmas are eternally flowing [therein].
« To the vulgar I preach [this] not,
« [For] that thing is conceived by them as their ego. » (2)

This Vijñāna is also called Ādhāna, because it carries and supports all physical organs [of our being], becoming their substratum when they come to existence. Why ? If not carried and supported by this Vijñāna, all our physical organs would collapse, be lost and incapable of continuing activity. Again, the birth of a sentient being would have been impossible if this Vijñāna did not gather around itself the skandhas and thus call into being the six forms of creation. The reunion and resuscitation of the skandhas is only possible by the presence and support of this Vijñāna. Therefore, it is called the Ādhāna.

Citta and Manas.

Ālīyavijñāna is again called Citta or soul. Citta is to be distinguished from Manas, mind, as Buddha distinctly speaks of them

(1) This work was never translated into Chinese.

(2) In Vasubandhu's notes the prose part of the Sūtra explaining the gāthā is quoted. See also in the Sūtra the chap. treating of « Citta, Manas, and Vijñānāni. »

as two. Manas is essentially intelligence-will, and wrongfully reflecting on Citta imagines it to be the substratum of the ego-consciousness. Manas itself has nothing in it which suggests the existence of an ego behind its activities, if not for the presence of Citta, that is, Ālīyavijñāna. Manas performs a peculiar function in our intellectual field : it perceives an external world through the six vijñānas and at the same time reflects within itself. When it does the latter, it recognises there the presence of a vijñāna which persistently makes itself manifest to the Manas. And this is the chamber where lurks « absolute ignorance. » This is the storage where all the seeds of former karma are securely preserved waiting for favorable conditions to germinate.

Why not explicitly taught ?

One may ask here, Why did not the Tathāgata teach the existence of the Ālīya to Çrāvakas? Asanga says : Because it is too subtle to be comprehended by them. They have no intelligence that enables them to acquire Sarvajñatā (all-knowledge) as Bodhisattvas : and again, adds Vasubandhu, they show no aspiration for a universal salvation of all beings, being contented with their own self-deliverance only.

But Buddha did not leave the Hīnayānists altogether ignorant of the fact of Ālīyavijñāna. For he gave them some hints on the subject in many places, not very clear for them possibly, but explicit enough for the Mahāyānists. For instance, we read, says Asanga, in the *Ekottara Āgama* to the effect that « To those people in the world who take delight in the Ālīya, long for the Ālīya, practise themselves in the Ālīya, cling to the Ālīya, the Tathāgata preaches the right Dharma to let them put an end to the Ālīya ». Here Buddha only hinted at the name of Ālīya, not revealing its true nature and significance.

In the Āgama of the Mahāsaṅghika the Vijñāna is known by the name of fundamental (mūla ?) Vijñāna, for it stands in relation to other vijñānas as the root does to the stem, branches, and leaves of a tree.

The Mahīçāsaka designated this by « That which transcends the mortal skandhas ». All things that are physical or mental are

necessarily subject to the cadence of birth and death. They never continue to exist eternally or act incessantly. But that which lies within these perishable phenomena and gathers in itself all the seeds, knows no interruption.

It is thus straight and flat « as the royal road »…. the way paved by Buddha toward the legitimate conception of the Ālīya ; only the Hīnayānists did not have an insight penetrating enough to look into the bottom of the matter.

Misrepresented by Other Schools.

This Vijñāna was altogether wrongfully interpreted by other schools of Buddhism than those already mentioned. Some thought that between Citta (Ālīya) and Manas there was no distinction to be made ; others, that the Tathāgata meant by Alīya, as when speaking of people taking delight in it, the clinging to worldliness ; others, again, that the Ālīya was our body consisting of the five skandhas, to which we are liable to cling as a final reality ; still others, that the Ālīya was the ātman, or pudgala, or kāya. But, as we have seen above, all these views are altogether inadequate and do not tally with the true doctrine of Buddha.

What is the Ālīya ?

The Ālīya is a magazine, the efficiency of which depends on the habit-energy (*hsi ch'i* in Chinese(1)) of all defiled (2) dharmas, and in which all the seeds are systematically stowed away. In one respect this vijñāna of all seeds is the actual reason whereby the birth of all defiled dharmas becomes possible, but in another respect its own efficiency depends on the habit-energy which is discharged by multitudinous defiled dharmas since beginningless time. In other words, the Ālīya is at once the cause and the effect of all possible phenomena in the universe.

(1) Giles 4087, 1064.

(2) « Defiled » does not mean immoral or unlawful, but particular, individual, conditional, relative, etc. Defiled dharmas are particular existences, or individual objects, or phenomena. But dharma in its broadest sense sometimes even implies the sense of karma and is equivalent for act or deed.

The habit-energy might be said to be a sort of subtle substance which is left behind by every object, or a sort of force which emanates from an act and is left behind when the act is finished. As the odour emitted by a flower remains even after its destruction, so every deed and every existence leaves something in its trail even after its departure. All the mental activities, good or evil, may be destroyed with the destruction of the mind itself, but this habit-energy remains and is invisibly stored in the Ālīya in the form of a seed.

The Ālīya is not a mere aggregation of all these latent seeds, but it keeps them according to definite laws. In one respect the Ālīya and the seeds are two separate things, but in another they are one. They act reciprocally. Their relation to each other is like that of the candle to the flame. It may also be likened to a bundle (kalāpa) of reeds or sticks, which stands together in a definite form.

Two Forms of Activity.

The activity (1) of the Ālīya may be said to exhibit two forms, philosophical and moral. The first is called by Asaṅga the activity that differentiates itself; the second, the activity that distinguishes between the desirable and the undesirable. By the philosophical activity, so called, heterogeneity of particular dharmas is unfolded out of the essentially one Ālīya, where the multitudinous seeds are merged together. By the moral activity it is meant that from the Ālīya there issue forth three dharmas : desire (kleça), act (karma), and its effect. Original desire which is harboured in the Ālīya is the impetus, by dint of which all deeds characterised sometimes as desirable, sometimes as undesirable, and sometimes as indifferent are produced.

The Sāṁkhya philosophy does not know the first activity of the Ālīya as it considers Prakṛti the cause of birth and death. Nor does the Lokāyatika, as it does not adhere to the doctrine of former

(1) The original Chinese for activity is *yüan shĕng* (Giles, 13737, 9865), condition-generation. It is the generating activity of the Alīya which is manifested when its conditions are matured. The Alīya, as it stands by itself, is absolutely neutral and indifferent to action.

deeds. Nor does the Vaiçeṣika, as it does not adhere to the Ātman with eight virtues. Some adhere to the theory of the manifestation of Īçvara. Some contend that there is no suchthing as a first cause.

Those who fail to appreciate the second activity of Ālīyavijñāna imagine that there is really a substance called ego, there is really a sufferer who suffers the result of his deeds. They thus fail to perceive the true significance of the Twelve Chains of Dependence proceeding from the Ālīya.

The ignorant are like those blind men who fervently discuss what the real elephant looks like (1).

The Ālīya as the Storage of Seeds.

Now there are several reasons why the Ālīya is to be called the storage of all seeds and why it is subject to the « infection » of all dharmas and karmas.

1) The Ālīya is not a permanently fixed substance : it is not an absolutely rigid, inflexible reality, which is incapable of change and modification. On the contrary, it is nothing but a series or locus of constant transformations. It waxes and wanes, it comes and departs, it rises above the horizon and sinks in the abyss. It is an eternal moving, it is a succession of events. For otherwise the Ālīya could not be more than a dead corpse.

2) It is thus subject to the law of causation. Here is a cause and there must be its effect. Now is a movement and there must be its result. Whatever is done by the Ālīya, it is not outside of the pale of universal causation.

3) As there is a time for all seeds to stop germinating because of their old age or of their decay, so there is an occasion for the Ālīya to perish and lose all its efficiency. This is the time when Vajracitta (Diamond-Heart) replaces Ālīyavijñāna. Then the latter ceases to be a storage which furnishes an inexhaustible supply to the nourishment of our egoistic prejudices. Its original function of accumulation and transformation is still in full force, but it is no more the source of ignorance and egoism, and is now known as Ādhāna, which holds only the seeds of immaculate karma.

(1) Andhagajanyāya.

4) The Ālīya does not fail to be the cause of reproduction after it has taken in a seed. That is, when it is infected with the result of a karma, it will definitely reproduce it, as soon as it comes under favorable circumstances.

5) The Ālīya waits to be efficient till different causes are differently matured. One cause is not capable of becoming the cause of all different effects.

6) The Ālīya reproduces the original dharmas whose seeds have been conceived by it. A cause bears its own fruit and no other's. The Ālīya gives out only what was given to it.

For these reasons the Ālīya is well qualified to be called the Vijñāna of Seeds.

The Infection of the Ālīya.

1) Only those things that are stationary or definite in their successive movements are liable to be infected, or « perfumed », as expressed by the Yogācāra. Therefore, the wind cannot be made to remain perfumed : it is in too constant movement in all directions to be so affected.

2) Things are infected (or 'perfumed') only when they are neutral, that is, when they do not have an odor of their own. Therefore, highly scented objects such as onions or musk or incense are not liable to be affected by other odors.

3) There are things whose very nature refuses to be perfumed, for instance, stones and metals.

4) To make the perfuming process effective, the perfuming and the perfumed must agree. By this it is meant that they must be identical in their nature and activity and substance.

From these considerations it becomes evident that : 1) the Ālīya is definite and stationary as far as its formal aspect is concerned, 2) but it is indeterminate in its character, 3) there is a possibility in it which makes it susceptible to outer influences, 4) and finally it is liable to be affected by the karma of the same personality in whom it resides. (That is to say, an Ālīya is infected only by its own karma.)

* * *

Asaṅga now proceeds to establish the reasons why the hypothesis of Ālīyavijñāna is necessary, and points out that if we did not allow its existence, our impulses, passions, and deeds, whether moral or immoral or neutral, would be impossible, our reincarnation could not be effected, our world of particulars as they present themselves to our vijñānas would not exist, and finally, our attainment of Nirvāṇa and enlightenment would be an idle talk. He also insists that in the Samādhi where all mental operation is said to vanish, the Ālīya alone must be rationally considered to continue existing.

The Ālīya's Relation to Manas.

To thoroughly understand the significance of the Ālīya, we must know its relation to Manas, by virtue of which alone it becomes efficient and productive. The Yogācāra admits the existence of three forces or factors or causes in our subjective realm, through their cooperation the universe being considered to make a start. The first is the Ālīya or Citta or Hṛdaya : the second is Manas : and the last is the six vijñānas or senses. Manas is what we ordinarily understand by mind or consciousness, and the six senses are seeing, hearing, smelling, tasting, touching, and thinking (*manovijñāna*).

The difference between the sixth sense, Manovijñāna, and Manas (consciousness) is more fundamental, according to the Buddhists, than modern psychologists think. Manovijñāna, properly speaking, is the mind and does all kinds of mental operation such as memory, judgment, imagination, desire, decision, willing, etc. But all these functions performed by Manovijñāna are superficial when compared to the work of Manas, for the latter is the deeply seated consciousness in the soul, which ignorantly clings to the ego-conception and to the reality of an external world. Manas in a sense is the Will of Schopenhauer, and constantly asserts itself influencing or infecting, as the Yogācāra says, the whole fabrication of mental activities.

Philosophically, therefore, Manas is to be distinguished sharply from Manovijñāna, the sense whose « base » is on Manas. If the work performed by Manovijñāna is not refered to Manas, that is,

if all the mental activities are not attended by the unity of consciousness, they will certainly lack coördination and the entire individuality will collapse. The consciousness. « It is I that think or do this and that » is ascribed by the Mahāyānists to the presence of Manas. Manas then is made the author of this self-consciousness as it ignorantly interprets the significance of the Ālīya. Manas constantly reflecting on the Ālīya thinks that the latter is the real self, simple, and absolute, and weaving the net of all mental operations.

The Ālīya itself is wholly innocent of all this operative illusion on the part of Manas. It supplies, so to speak, the vital energy to our mental activities and makes the entire system go : and when this work leaves the « habit-energy » behind and infects the seeds stowed away in the Ālīya in its former lives, the latter mechanically reproduces according to its definite laws, all the while, however, being devoid of any consciousness. But there takes place the intrusion of Manas, and the consciousness looms up suddenly above the horizon with its assertion and clinging.

Manas, however, is not blind will. It is rather intelligent will, for it is capable of enlightenment. It is due to its ignorance only that it tenaciously clings to the conception of ego and contaminates the whole mentation with its onerous prejudices. As soon as it realises the full import of the Ālīya, it is denuded of its egoistic prejudices and opens the way to Nirvāṇa. Manas, therefore, is the pivot on which turn our spiritual deliverance and subjective ignorance. The six senses and the Ālīya are Manas's neutral or innocent fellow-workers, or even its subordinate officers who become infected, sweetly or odiously, according to the attitude assumed by their ever-vigilant master. In passing we may remark here that the Sāṁkhya philosophy has played a strong influence on the development of the Yogācāra system.

Açvaghoṣa's Ālīyavijñāna.

We can now see how different is Açvaghoṣa's conception of the Ālīya as expounded in his *Awakening of Faith in The Mahāyāna.* His Ālīya which is more generally known among the Chinese

Buddhist scholars as *Tathāgata-garbha*, is a sort of world-soul from which evolves this universe of particular objects, while that of the Yogācāra is an individual soul, so to speak, in which all the karma-seeds infected through the agency of that particular being are registered. The former is ontological and comparatively simple in its constitution, being a form of Suchness, though full of possibilities : while the latter is individual and psychological and is heavily laden as it were with all the seeds formerly sown, but in itself indifferent tho their development, somewhat like Sāṁkhya Prakṛti. The Tathāgata-garbha is a stage in the evolution of Bhūtatathatā. In its apparently simple organisation there are all the possibilities of the most complex system known as a universe.

Nirvāṇa.

The Yogācāra conception of Nirvāṇa is not characteristically different from that of other Buddhist schools, but as it is not very well known among European scholars of Mahāyāna Buddhism and also as it is expounded generally in a special treatise belonging to the Yogācāra, it may not be altogether out of place to lightly touch upon the subject here.

Its Four Forms.

According to Vasubandhu (*Commentary on Asanga's Mahāyānasamparigraha-çāstra*), there are four forms of Nirvāṇa : 1. Nirvāṇa in its purest original identical form ; 2. Nirvāṇa that leaves something behind ; 3. Nirvāṇa that leaves nothing behind ; 4. Nirvāṇa that has no abode.

In this classification it is evident that the term Nirvāṇa is not used in the sense of final beatitude, merely a blissful state of mind after liberation from egoism. In Mahāyānism Nirvāṇa seems to have acquired quite a different significance at least from the commonly understood sense of Hīnayānism. The first Nirvāṇa, that is, Nirvāṇa in its purest original, self-identical form, is nothing but synonym of Bhūtatathatā or Suchness which is considered by all Mahāyānists to be inherent in all beings, though in most minds it is found eclipsed by their subjective ignorance. In

this sense Nirvāṇa is not a state of mind but a quality inherent in it.

The second Nirvāṇa that leaves something behind is a state of Suchness which though liberated from the bondage of desire (1) is still under the ban of karma. It is the Nirvāṇa attainable by the Çrāvakas in their lifetime. When they are Arhats they no more cherish any egoistic desires and impulses, but they are yet susceptible to the suffering of birth and death, for their mortal material existence is the result of their former karma which cannot be extinguished until its due course has been run.

The third Nirvāṇa in which nothing remains is a state of Suchness released from the suffering of birth and death, that is, at the time of material extinction. With our egoistic desires and impulses exterminated and with our corporeal being brought to its natural end, we are said to be entering into eternal Nirvāṇa, in which nothing leaves its trace that is likely to entangle us again in the whirlpool of transmigration. According to the Mahāyānists, this is supposed to be the goal of the Hīnayānists.

The last Nirvāṇa that knows no dwelling is a state of Suchness obtained by the extermination of the bondage of intellect. And it is claimed by the Mahāyānists that this is the Nirvāṇa sought by all their pious followers. At this stage of enlightenment there are awakened in the soul of a Mahāyānist infinite wisdom and infinite love. By the wisdom that transcends the limitations of birth and death, he does not cling to the vicissitudes of the world. By the love that is free from the dualism of love and hate, he does not « dwell » in the beatitude of Nirvāṇa. On the contrary, he mixes himself among the masses, lives the life of an average man, subjects himself to the law of a material world. But in his innermost he is rid of all egoistic impulses and desires, and his infinite love

(1) Two hindrances (āvaraṇa) are recognised by the Mahāyānists, which lie in the way to final salvation : hindrance of desire and hindrance of intellect. The first is moral and comes from egoism, while the second is philosophical and the outcome of limited knowledge. The first hindrance is destroyed when our instinctively egoistic desires are subdued. The second is removed when we acquire all-knowledge (*sarvajñatva*) which belongs to Bodhisattvahood.

devises for his fellow-creatures every means of salvation and enlightenment, for he is not content with his own spiritual bliss.

By the attainment of this final Nirvāṇa the Ālīya is no more a storage of defiled seeds, for it has been deprived of all the causes and conditions which made this accumulation possible. Manas no more wrongfully reflects on the Ālīya to take it for the ego. The six senses are no more contaminated with ignorance and egoism.

The Ālīya at this stage is called Dharmakāya (1).

* * *

There are many other things in the Yogācāra as well as in Mahāyānism in general, which ought to be made accessible to occidental public or at least to the students of Buddhism. But the time seems not to have come yet for this kind of work, and I have to be contented with the above brief and therefore necessarily imperfect exposition of the Yogācāra system.

Lasalle, Ill. U. S. A. D. Teitaro Suzuki.

Note Additionnelle.

The Chinese equivalent for *Ālīya* is *a-li-ya* (2) and that for *Ālaya* is *a-lai-ya* (3). The entire Chinese translation of the Buddhist documents beginning with the *Sūtra of Fourty-two Sections* by Mo T'ēng (69 A. D.) is commonly divided into two classes, old and new, and the dividing line is placed at the time of Hsüan Ts'ang when he came back to China with many Sanskrit Sūtras and Çāstras (649 A. D.). In all the Chinese texts before him *a-li-ya* was uniformly used by such translators as Kumārajīva, Para-

(1) I am tempted in this connection to enter on a so far not yet quite explored field of Buddhism, which concerns itself with the question of Dharmakāya and Bhūtatathatā. But this being impossible in a limited space I have to wait for another occasion.

(2) Giles, 1, 6942, 12832.

(3) 1, 6699, 12832.

mārtha, etc. It was Hsüan Ts'ang who reformed the old system of translation and tried to reproduce the original as accurate and faithful as the Chinese language permitted, though this considerably injured classical purity and made the translation read altogether like a foreign language unintelligible to the uninitiated. Then *a-li-ya* came to be replaced by *a-lai-ya*. According to Pao Ts'ang, the most noted Chinese commentator of Açvaghosa's *Awakening of Faith*, who was well versed in Sanskrit and helped the Hindu translators in their great work which was done in the seventh and eighth century A. D., « *A-lai-ya* or *a-li-ya vijñāna* is a local dialect of Sanskrit. Paramārtha literally translated it by *wu mo shih* (1) (not-hidden vijñāna) while Hsüan Ts'ang according to the sense rendered it by *ts'ang shih* (2) (storing vijñāna). *Ts'ang shih* here means *shē ts'ang* (3) (that is containing, embodying, comprehending, embracing, etc.), and *wu mo* means *pu shih* (4) (that is, not losing, not letting go, etc.). Though the characters are different, the sense is the same ».

A commentator on the *Vairocana Sūtra*, whose date I am unable at present, to ascertain, understands *a-lai-ya* in the sense of store containing things within. Literally it is a chamber or room. All the skandhas are produced here and vanish here. It is the nestling place of all the skandhas.

What we can conclude from these various interpretations of the term, is that the original Sanskrit or Prakrit was either *ālīya* or *alīya* or *ālaya*.

---

(1) 12753, 8016, 9928.
(2) 11601, 9928.
(3) 9806, 11601.
(4) 9456, 9951.

MÉLANGES.

Le Premier Livre imprimé dans l'Inde.

In searching for information on early Tamil printed books, I came across a reference to this article — comprising the paragraph and letter, reprinted from *The Argus* — which appeared in your valuable journal (nouvelle série. — Vol. II., p. 117., *et seq.)*. I have read this paper with very great interest ; but I noticed certain inaccuracies which, in the interests of bibliography, you, and the writers concerned, will perhaps allow me to endeavour to rectify.

The writer of the paragraph comes to the conclusion « that the date of the printing of the first book is pretty certain ». He bases this statement on the following quotation from Sir William Hunter's « Imperial Gazetteer of India », (Vol. IV., p. 12.) : « In 1577, the Society of Jesus published at Cochin the first book printed in India » : also on certain extracts from the works of Paulinus a S. Bartholomaeo. But, as a matter of fact, the earliest known printing in India was done at Goa some twenty years earlier. The date given (1577) is that of the first known book printed in the so called Malabar-Tamil (Malayalam ?) characters ; and here we undoubtedly have the source of the error.

Bishop Medlycott, too, has in his letter, fallen into error. The words « fundindo os caracteres da lingua Tamul », taken from Father Francis de Sousa's « Oriente Conquistado » (Part II., p. 179.) refer to the type cut by John de Faria — not to the type used for the vocabulary printed at Ambalacata (1).

(1) An excellent account of this vocabulary appears in an article by Professor Julien Vinson in the *Revue de Linguistique* (Tom. XXXV., p. 265., *et seq.*), entitled « Les Anciens Missionnaires Jésuites ».

From the numerous misstatements that have appeared, it would seem desirable that the subject should be cleared up ; and, as a step in this direction, the following excerpts from the works of various authorities may be of use.

J. Gerson da Cunha in an able article on « Materials for the History of Oriental Studies amongst the Portuguese », which appeared in *Atti del IV Congresso Internazionale degli Orientalisti*, Florence, 1880., states :

> « The exact date of the introduction of the press into Goa is unknown ; most probably about the time the College of St. Paul was built, where it was established. The first work printed there seems to be *Tractado* or *Cathecismo da Doutrina Christã*. Goa, 1557, ascribed to St. Francis Xavier. This was soon followed by numerous religious tracts, catechisms, translations of the Bible, grammars, vocabularies, etc. Though few specimens of these works have been preserved, there is ample evidence of a large number of works, and some of considerable size, having been printed. The earlier of these works were printed by three celebrated men of the time — João de Endem, João Quinquenio de Campania, and De Bustamante ». (Vol. II., p. 186.)

* * *

> « The early Portuguese missionaries had no conventional rules or system based on the phonetic value of letters for the application of their alphabet to the Eastern vernaculars. Each writer interpreted the sound by his own mode of transcription, giving thus rise to a confused and capricious system of romanization.... The Portuguese did not, however, remain content with so unsatisfactory an arrangement, and began soon to cut Indian types ». (Vol. II., p. 188.)

Continuing, this writer, gives some particulars of the types cut by John de Faria and John Gonsalves.

Whitehouse, in his « Lingerings of Light in a Dark Land » (p. 154.) quotes Abraham Ecchelensis as saying (1628):

> « I have seen divers books, printed with the Portuguese characters, in the Malabar language for the instruction of the Paruas ».

This quotation I am unable to verify, as no copy of the work exists in the British Museum Library.

Thus it is perfectly clear that vernacular books in Roman characters were printed prior to 1577.

Paulinus tells us that he obtained the information given in his Latin works, on the subject of the early Indian types, from Sousa, who had derived it from manuscripts (not now extant) at Goa, in the 17th century. Referring to Sousa « Oriente Conquistado », he says, under the year 1577 (Part II, p. 110.):

> « Tratàmos logo de publicar hum Catecismo na lingua Malavar, & o Irmaõ Joaõ Gonçalves Hespanhol formou os caracteres com que se imprimio. Este foy o primeiro livro impresso, que a India vio nacer na sua propria terra ».

Further on (Part II., p. 256.), speaking of John de Faria, this authority informs us:

> « Do anno de 1578. naô tenho noticia de outra cousa digna de memoria, senaô da rara habilidade do Padre Joaõ de Faria, o primeiro que abrio, & fundio os caracteres da lingua Tamul na costa da Pescaria, com os quaes se imprimio este anno o Flos Sanctorum, a doutrina Christâa, hû copioso confessionario, & outros livros ».

Paulinus in an Italian work of a later date, « Viaggio alle Indie Orientali », states that the type made by John Gonsalves was moveable wood-type; but he gives no authority for this statement:

> « Il primo libro stampato con caratteri e forme mobili di legno fu la *Dottrina Christiana* di *Giovanni Gonsalves* laico della C. di G., che formò il primo, quanto sappio io, i caratteri *Tamulesi* nel 1577. » (p. 346.)

Two early Malabar-Tamil works are mentioned by Sartorius in

his Diary for 1732, « Notices of Madras and Cuddalore in the last Century », London, 1858 :

> « The Malabar Catechist showed us a transcript of a Malabar book entitled Christiano Wanakkam, Christian Worship printed in 1579 at Cochin, in the « College of the Mother of God », for the use of the Christians on the Pearl-fishery Coast. And so, no doubt was another Malabar book which we have seen in the possession of a Romish Christian at Tranquebar, of which the title is : Doctrina Christam », *etc.*

Fuller particulars of this second work ave given in Backer's « Bibliothèque de la Compagnie de Jésus », Bruxelles, 1890, *etc.* (Vol. IX., col. 472.) :

> « Doctrina Christaâ, a maneyra de Dialogo : feyta em Portugal pello padre Marcos Jorge da Companhia de Jesu : Trasladada em lingua Malavar Tamul, pello padre Anrique Anriquez da mesma Cõpanhia. Impressa cõ approuação do Ordinario, e Inquisidor, e cõ licença do Superior, Em Cochim, no Collegio da Madre de Deos, aos quatorze de Nouẽbro, do Anno de M. D. LXXIX, 12°, ff. 60 ».

Perhaps some of your readers can throw further light on this interesting subject.

I am, Sir,
Yours faithfully :
JAMES SOUTHWOOD.
(Of the Department of Oriental Printed Books and Mss., British Museum, London.)

COMPTES RENDUS.

Notes de mythologie syrienne, par René Dussaud. In-8° de 68 pages ; Paris, Ernest Leroux, 1903.

Ces pages ne visent apparemment qu'à nous donner une première partie de ce que leur titre général annonce ; elles traitent uniquement des *Symboles et simulacres du dieu solaire.* L'auteur y étudie notamment la valeur symbolique, par rapport au dieu en question, de l'aigle, du disque ailé, du disque combiné avec le croissant ; il nous montre, dans Azizos et Monimos, deux parèdres de la même divinité ; il considère ensuite successivement les représentations d'Hélios psychopompe, le quadrige et le char solaires, le dieu solaire cavalier, les dieux solaires de Palmyre.

Mais le chapitre le plus détaillé et sans doute le plus intéressant est celui qui a pour objet le grand dieu solaire de Ba'albeck, le *Jupiter Heliopolitanus*, dont Macrobe nous a laissé une description remarquable et que nous connaissons d'ailleurs par de nombreux monuments. M. Dussaud passe en revue à ce propos plus d'une vingtaine de pièces antiques, soit bas-reliefs, soit statuettes et cippes, soit monnaies, soit pierres gravées. Sa conclusion, basée sur une minutieuse analyse, n'est pas favorable à l'origine égyptienne du dieu, affirmée par Macrobe et communément admise sur son témoignage. Aucun des éléments principaux qui entrent dans la représentation figurée de la fameuse idole d'Héliopolis, à l'époque gréco-romaine, n'appartient en propre à l'Egypte. En revanche, l'ensemble des indications fournies par l'archéologie permet de reconnaître dans Jupiter Héliopolitain un mélange des attributs de Hadad-Rammân avec ceux d'Hélios. Quoi qu'on en ait dit, il n'y eut anciennement aucun rapport de culte ni aucun rapport de genèse onomastique entre l'Héliopolis de Syrie et l'Héliopolis d'Egypte. Il faudrait donc croire tout simplement à une hellénisation de l'antique divinité araméenne et syrienne, probablement sous l'influence des Séleucides. M. Dussaud a su rendre cette conjecture très plausible.

Une autre hypothèse proposée par lui et rattachée à l'examen du Malakbel-Hélios de Palmyre, celle d' « un lien indiscutable entre Hermès criophore et le Bon Pasteur » des monuments chrétiens, appelle nécessairement quelques remarques. Entendue de la forme représentative, de

l'aspect extérieur du personnage principal qui figure dans les deux cas, elle n'est pas dépourvue de vraisemblance ; mais je ne vois aucune raison de ne point limiter « l'identité », si identité il y a, « au type plastique ». Dire que « les fonctions de psychopompe remplies par Malakbel et les dieux solaires syriens sont identiques à celles du Bon Pasteur », c'est, me parait-il, oublier que ces dernières ont été décrites, on pourrait dire formellement définies dans la parabole très connue du Nouveau Testament. Les textes sont si clairs et si précis, l'iconographie chrétienne en est la traduction si exacte, si visiblement adaptée aux différentes phases de la scène évangélique, que le sens des symboles et son origine s'imposent avec la clarté de l'évidence. Dans ces conditions, non seulement il est inutile, mais il serait contraire à toutes les règles de l'induction scientifique de recourir à une explication conjecturale, fondée sur des rapprochements plus ou moins vagues et sur des coïncidences fortuites.

J. Forget.

* * *

***Mission dans les régions désertiques de la Syrie moyenne*, par René Dussaud, avec la collaboration de Frédéric Macler. Avec 1 itinéraire, 30 planches et 5 figures. (Extrait des *Nouvelles Archives des Missions scientifiques*, t. X). In-8° de 335 pages. Paris, Leroux, 1903.**

On se souvient du *Voyage archéologique au Ṣafâ et dans le Djebel ed-Drûz*, paru en 1901. Il faisait le plus grand honneur à ses deux auteurs et ne pouvait manquer de trouver bon accueil dans le monde de l'orientalisme, car il doublait le nombre des inscriptions safaïtiques publiées jusqu'alors. Aussi bien ses résultats scientifiques ne se sont guère fait attendre. Au nombre des meilleurs il faut placer la connaissance désormais complète de l'alphabet safaïtique. Des vingt-huit lettres dont cet alphabet se compose, seize avaient été déterminées par M. Joseph Halévy ; Prætorius en ajouta cinq, et Enno Littmann parvint à identifier les sept autres. Pour conduire à bien ce travail méritoire; Littmann eut à sa disposition, en dehors des textes déjà connus et des 135 inscriptions copiées par lui, les 412 textes relevés dans le *Voyage archéologique au Ṣafâ*.

Le nouveau volume de MM. R. Dussaud et F. Macler les met, comme chercheurs et pourvoyeurs de cette branche de l'érudition sémitique, absolument hors de pair. C'est, en effet, 904 inscriptions inéditesq u'ils nous livrent cette fois, et elles sont, comme les précédentes, reproduites tant en fac-similés qu'en transcriptions hébraïques, avec accompagnement de notes explicatives. Il est facile, après cela, de mesurer la part prépondérante qui revient aux deux explorateurs français dans l'actif total de cette épigraphie, qui comporte aujourd'hui environ dix-huit cents textes. Sans doute les grafitti ici réunis sont, pour la monotonie et la sécheresse du contenu, semblables à tous leurs congénères : ils fournissent surtout

des noms propres. Mais cet inconvénient est fort atténué par la multitude et la variété qu'ils en fournissent. D'ailleurs, ces noms propres se présentent presque toujours sous la forme de surnoms qui se laissent facilement comprendre, et ils renferment en somme les éléments d'un vocabulaire assez étendu. Parfois même, comme il arrive fréquemment en sabéen, le nom propre est une forme verbale intacte. Très souvent aussi, il est partiellement constitué par le nom d'un dieu. Il en résulte que les inscriptions safaïtiques sont des plus précieuses pour l'étude des cultes antéislamiques, sur lesquels la littérature arabe est si avare de renseignements. On y retrouve la liste complète des divinités jadis en honneur dans le Ṣafâ : ha-Lât, ha-Lâh, Reḍou ou Rouḍâ, Be'el-Samin, Chai'ha-qaum, Gad-'Awîdh et Yathi'. Ainsi, le panthéon que les textes nous révèlent est tout d'abord composé de divinités arabes, puis, pour une moindre part, de divinités empruntées aux peuples syriens.

Une autre conclusion, purement exégétique celle-ci, mérite d'être notée. On sait que toutes ou presque toutes les inscriptions safaïtiques commencent uniformément par un *lamed*. MM. R. Dussaud et F. Macler défendent solidement, contre les objections de M. Clermont-Ganneau et de Littmann, l'interprétation qui y voit un *lamed auctoris* plutôt qu'un *lamed d'appartenance*. La raison qu'ils font valoir, c'est que pour une particularité qui se représente partout il faut trouver un sens qui s'adapte à tous les cas ; or, seul, le *lamed auctoris* remplit cette condition, parce qu'il s'entend, non d'un objet extérieur, d'une chose possédée, mais des mots ou de l'image qu'il accompagne. Même lorsqu'il figure à côté de la représentation d'un cheval, d'un chameau, etc., il ne vise que la représentation, à l'exclusion de l'objet représenté ; sa signification revient à ceci : par un tel ces mots ont été gravés, ce dessin a été tracé.

Ce ne sont là que quelques minces échantillons des constatations ou conjectures utiles que cette riche collection épigraphique suggérera aux spécialistes. Sa valeur est ici rehaussée et son usage facilité par l'adjonction d'un « glossaire safaïtique et index des noms propres ». L'annexe lexicographique est très compréhensive : elle ne se rapporte pas seulement aux inscriptions de ce volume, mais à toutes les inscriptions safaïtiques publiées jusqu'ici, et elle comporte, pour chaque article, des références précises aux ouvrages de Wetzstein, de M. de Vogüé, de Littmann, ainsi qu'au *Voyage archéologique au Ṣafâ*. Elle est elle-même suivie d'une table de concordance pour les inscriptions dont il existe plusieurs copies.

Le premier chapitre de ce volume, le seul dont j'ai parlé jusqu'à présent, l'emporte de loin sur ceux qui le suivent, soit par son étendue, soit par la portée des résultats auxquels il peut conduire. Toutefois il y aurait erreur et injustice à le considérer comme seul digne de fixer l'attention des orientalistes. Les trois autres sont aussi d'un haut intérêt. Ils reproduisent, chacun avec explication de détail et glossaire onomastique approprié, le deuxième, 180 « inscriptions grecques et latines », le troisième,

19 « inscriptions nabatéennes et une inscription nabatéo-arabe », le quatrième enfin, 33 « inscriptions arabes ». Cette dernière série, en particulier, témoigne de la part des auteurs une parfaite compétence et une grande sûreté de déchiffrement. On aurait donc tort de s'en défier *à priori*, d'après une impression qu'on garderait peut-être du *Voyage archéologique au Ṣafá*. Ici, deux inscriptions arabes seulement avaient été relevées et interprétées rapidement, comme en passant. De là vient sans doute qu'au moins une erreur manifeste de lecture avait échappé aux deux collaborateurs. Le présent travail atteste, je ne dirai pas qu'ils ont fait des progrès dans cette partie, mais du moins qu'ils lui ont consacré la même force d'attention soutenue et pénétrante qu'à toutes les autres.

Je me reprocherais de ne pas mentionner tout spécialement l'inscription nabatéo-arabe d'*En-Nemára*, qui constitue à elle seule une trouvaille scientifique remarquable. C'est un peu à l'est de Nemára, jadis poste fortifié de l'empire romain, et sur le linteau de basalte d'un tombeau en ruine, qu'elle a été découverte. Sa lecture a déjà occupé, outre ses heureux dénicheurs, des savants tels que M. J. Halévy et M. Clermont-Ganneau. L'illustre professeur du Collège de France a eu le mérite d'y reconnaître, sous un vêtement nabatéen, cinq lignes d'arabe classique, avec mélange de quelques vocables araméens, et d'en fournir ainsi la clef. On put dès lors se rendre compte de sa portée tant historique que philologique. Au point de vue de l'histoire politique, elle nous montre un des facteurs utilisés, au IVe siècle, par les Romains, pour la défense de leurs frontières orientales. Sur les confins de la Syrie, en avant du rideau constitué par un système de fortins plus ou moins reliés entre eux, quelques tribus arabes étaient chargées de la police du désert. Elles s'en acquittaient avec zèle, puisque notre inscription nous montre un de leurs chefs, Imrou'lqais, fils de ʿAmr, qui meurt en 328, ayant reçu de Rome le titre de « roi de tous les Arabes » et le droit au diadème.

D'autre part, le sémitisant est assez surpris de rencontrer, déjà trois cents ans avant Mahomet, un texte rédigé, à peu de chose près, en pur arabe classique. Des données relativement nouvelles sur la genèse de l'écriture arabe sont ainsi confirmées et complétées. Les deux plus anciens textes arabes connus jusqu'ici étaient l'inscription grecque-arabe de Harran, de l'an 568 de notre ère, et la trilingue grecque-syriaque-arabe de Zebed, datée de l'an 512. Dès 1864 et 1865, M. de Vogüé fixait les grandes lignes de l'évolution de l'écriture araméenne depuis les formes du phénicien archaïque jusqu'à celles de l'estranghelo et du coufique. On avait toujours cru les caractères coufiques d'origine postérieure à l'islamisme. Il établit le contraire. D'après ses constatations et déductions, l'écriture coufique, que l'inscription de Zebed fait remonter jusqu'en 512, était « le produit d'une déformation graduelle et cursive des formes nabatéennes, hâtée et consacrée par un système de ligatures dont nous voyons les premières applications dans les textes de Palmyre et du Haouran. Cette défor-

mation était déjà presque complète quand furent tracées les dernières inscriptions du Sinaï. » L'inscription de Nemâra, conçue en arabe et écrite en nabatéen, un nabatéen cursif et voisin des dernières inscriptions sinaïtiques, apporte en faveur de cette conception un nouvel argument parfaitement démonstratif.

Ajoutons enfin que la même inscription révèle un fait graphique assez remarquable : l'origine nabatéenne du *lâm-alif*. Ce signe se lit très nettement dans la partie arabe du trilingue de Zebed, au mot الالاه. Le texte de Nemâra, au mot الاسديين, montre que le *lâm-alif* arabe est constitué par un *lamed* posé sur un *alef* nabatéen.

Avais-je tort d'affirmer que l'inscription de Nemâra est à elle seule une trouvaille de prix ? J. FORGET.

* * *

L'Imprimerie Catholique de Beyrouth et son œuvre en Orient (1853-1903). In 8° de 144 pages. Bruxelles, Polleunis et Ceuterick, 1903.

Elle a sujet d'être fière de son passé, l'Imprimerie catholique de Beyrouth. Les cinquante années d'existence qu'elle compte aujourd'hui ont été utilement remplies et exceptionnellement fécondes. Cette notice, qui les résume, est intéressante à plus d'un titre et très instructive ; mais elle est surtout remarquable, parce qu'elle fournit une preuve sans réplique de l'influence autant civilisatrice que religieuse que peuvent exercer les missions et les missionnaires chrétiens.

Je ne parlerai pas du charme que répand sur ce simple exposé, pour ceux qui ont eu, un jour, le bonheur de les entrevoir, l'évocation de quelques figures profondément sympathiques, de quelques religieux unissant à la modestie et à l'abnégation professionnelles l'esprit le plus largement entreprenant, le plus hardiment initiateur : tels le Frère Tallon, le F. Elias, le Père Cuche, le P. Fiorovitch, le P. Abougit, le P. Rodet, — tous disparus maintenant ! — et tant d'autres, encore vivants, encore travaillants, qui, soit comme directeurs du matériel ou des ouvriers et employés de l'Imprimerie, soit comme éditeurs, soit comme écrivains, ont concouru ou concourent à la fondation et à la prospérité de l'établissement. Mais, à ne considérer que les faits, même en s'abstrayant de tout souvenir personnel, comment refuser son admiration à ces pionniers qui, en peu de temps, avec de faibles ressources, dans un milieu nullement préparé, sont parvenus à doter la Syrie d'ateliers typographiques en situation de ne redouter désormais aucune concurrence ? Comment méconnaître le mérite des hommes laborieux et intelligents qui ont rempli et continuent à remplir de bons et beaux livres, d'utiles publications, non seulement les pays de langue arabe, mais tous les milieux où cette langue est cultivée ?

La liste serait longue, interminable, des ouvrages qui sont sortis des presses de l'Imprimerie Catholique et dont très souvent ses chefs mêmes

avaient conçu l'idée et provoqué la composition. Il y en a dont le caractère est avant tout religieux ; il y en a, de plus amples et en plus grand nombre, qui sont simplement classiques, littéraires ou scientifiques : des grammaires, des vocabulaires et dictionnaires, des études philologiques, des choix de morceaux de littérature, des recueils poétiques, des éditions d'œuvres anciennes ou inédites ou à peu près oubliées. Aux livres arabes, qui constituent le fond principal, sont venus s'ajouter quantité de livres syriaques et de livres français.

Nommons seulement, parmi les périodiques, le journal « Al-Bachir » et la revue « Al-Machriq », tous les deux fort répandus ; et, en dehors des périodiques, la *Version arabe de la Bible*, et le *Madjâni*, vaste chrestomathie arabe, la plus étendue, la plus variée, et sans doute la plus judicieusement composée et la plus méthodiquement graduée qui existe. Dans le *Machriq*, M. Ch. Nallino, professeur à l'Institut oriental de Naples, saluait, en 1900, « un des centres de culture les plus puissants de l'Orient arabe ». C'est de la Bible arabe que M. Belin, consul général de France à Constantinople, écrivait : « Ce livre fait grand honneur au talent littéraire et artistique de ses auteurs ; il peut figurer avec distinction parmi les productions des imprimeries les plus justement renommées. » Et renchérissant sur ces éloges, le jury de l'exposition de Paris de 1878, en décernant une médaille d'or à la Bible de Beyrouth, proclamait que « l'impression de l'ouvrage et la beauté de ses caractères en faisaient une œuvre supérieure à toutes les publications arabes connues jusqu'à cette époque ».

On voit assez, par ces indications, que l'Imprimerie Catholique, entreprise de missionnaires, est loin pourtant de renfermer son action dans les limites d'un prosélytisme étroit, d'une propagande qui ne s'exercerait que sur le terrain strictement et directement religieux ou moral. C'est en favorisant, en développant la culture générale qu'elle entend travailler pour le christianisme et pour les idées chrétiennes. Ai-je besoin d'ajouter que les Jésuites de la province de Lyon, qui l'ont créée et qui la dirigent, font en même temps œuvre de patriotisme éclairé ? Deux de leurs compatriotes, dans un magistral ouvrage sur les *Puissances étrangères dans le Levant*, se sont plu à le reconnaître : « Les Pères Jésuites, écrivent MM. Verney et Dambmann, ont, plus que toute autre congrégation, propagé l'influence française en Syrie. Les vexations sans nombre qu'ils ont subies en Turquie d'Asie, la persécution politique dirigée contre eux en France, n'ont pu les empêcher de fonder des établissements qui ont répandu la langue française dans la contrée. L'Université Saint-Joseph, de Beyrouth, en pleine prospérité aujourd'hui, comprend quatre facultés. L'Imprimerie qui y est annexée est sans rivale au monde pour l'impression des livres arabes ».

Il n'y a rien à ajouter à un semblable témoignage.

J. Forget.

* * *

Les Benou Ghânya, derniers représentants de l'empire almoravide, et leur lutte contre l'empire almohade, par ALFRED BEL, professeur à la medersa de Tlemcen. (Publications de l'Ecole des lettres d'Alger. Bulletin de correspondance africaine ; tome XXVII). In-8° de XXVIII-252 pages ; Paris, Ernest Leroux, 1903.

L'empire des Almoravides avait surgi au Maroc vers le milieu du XIe siècle de notre ère. Avec une rapidité étonnante, il étendit sa domination sur la plus grande partie de l'Afrique septentrionale, sur toute l'Espagne musulmane et sur les iles Baléares. Mais sa décadence devait être aussi prompte que son développement. Avec le siècle suivant, un autre groupe berbère, celui des Almohades, se leva, qui, en peu de temps, ravit aux premiers envahisseurs le fruit de leurs conquêtes. Vers 1185, il ne restait plus aux partisans de l'ancienne dynastie que les Baléares.

C'étaient les Benou Ghânya qui gouvernaient ces « iles orientales ». S'y sentant alors directement menacés, sommés même, à plusieurs reprises, de se soumettre aux nouveaux maitres, ils ne virent de salut pour eux que dans une offensive hardie, et ils entreprirent de renverser le trône des Maçmouda. De là une guerre longue et acharnée, dont les phases diverses ne remplissent pas moins de cinquante ans et que M. A. Bel qualifie habituellement — on ne voit pas trop pourquoi, — de rébellion et de révolte. Deux chefs almoravides en soutinrent le poids : Ali ben Ghânya et son frère Yaḥia. Ali, qui, dès le début, avait transporté en Afrique le théâtre des hostilités et qui s'y était emparé de Bougie et des environs, périt au bout de trois ans. Yaḥia lui succéda et continua de 1189 à 1236 une lutte d'abord heureuse, puis marquée de nombreux revers, mais poursuivie jusqu'à la fin avec une rare énergie. Il mourut, lui aussi, sans être parvenu à se substituer aux Almohades, à peu près cependant au moment où la puissance de ceux-ci s'écroulait, usée par de trop fortes et trop continuelles secousses.

M. A. Bel a consacré à l'histoire de ces batailles, de ces sièges et de ces razzias une étude très consciencieuse et d'une réelle valeur scientifique. Son premier chapitre est un rapide exposé de la chute des Almoravides en Espagne et dans le Maghrib, ainsi que des causes qui l'ont produite. Le deuxième montre comment, dans ces circonstances, les Benou Ghânya, alliés par le sang aux souverains déchus, furent naturellement amenés à revendiquer leurs droits. Douze autres chapitres retracent en détail les péripéties sanglantes de ce duel tenace et mouvementé.

Le mérite du travail de M. Bel tient essentiellement au nombre et à la qualité des sources où il a puisé, ainsi qu'à la manière dont il les a utilisées. Puisque les faits se sont déroulés dans l'Afrique mineure, il va de

soi que les principales données seront fournies par les chroniqueurs musulmans. Parmi ceux dont il a été fait un plus fréquent usage, on remarquera 'Abd el-Wâḥid el-Marrâkochi, Ibn el-Atsir, Et-Tidjâni, Ibn Khaldoûn, El-Qairowâni. A ces noms propres il faut ajouter une chronique du Maghrib et une histoire des Almohades et des Hafçides sur l'origine desquelles on n'est pas seulement fixé.

Les documents n'ont été employés ni sans critique ni sans méthode. Partout l'auteur s'est appliqué à peser et à tarifer exactement, d'après leur âge et leur provenance, la valeur des témoignages recueillis, à mettre en lumière le sens précis des passages cités, à contrôler les dates et les lieux indiqués. Pour arriver à démêler la vérité au milieu de relations parfois contradictoires, il a dû écarter nombre d'assertions suspectes, de pièces apocryphes ou insuffisamment justifiées; mais il ne rejette rien qu'en exposant ses motifs. Par rapport à chaque point particulier, il s'est attaché à établir la concordance des indices rassemblés de différents côtés. Bref, il a voulu faire œuvre d'historien au sens plein et moderne de ce mot.

Il ne s'est pas borné à coordonner et à consigner des faits, en tâchant d'en saisir et d'en faire saisir l'enchainement naturel ; il a ajouté, sous forme de notes, des renseignements géographiques sur les régions et les villes mentionnées dans son récit, pour en déterminer l'emplacement et l'orthographe véritable. En ce qui concerne les villes, il a recherché dans les anciens textes l'historique des transformations qu'elles ont pu subir depuis le XII[e] siècle ; car les unes ont changé de nom ou se sont modifiées, et d'autres ont complètement disparu. Pour cette partie, un grand nombre d'ouvrages géographiques ont été mis à contribution ; tels ceux d'Ibn Ḥaoûqâl, d'Aḥmed Ben Abi Ya'qoûb, d'El-Bekri, d'El-Idrisi, d'El-Fezâri, de Yâqoût.

M. A. Bel exprime lui-même la crainte que son mémoire ne « présente encore bien des lacunes », et il « avoue n'avoir pas toujours pu atteindre la certitude ». De fait, ses résultats restent sans aucun doute susceptibles d'être complétés et rectifiés moyennant la découverte de nouveaux matériaux. Mais il n'est que juste de reconnaitre qu'il n'a rien négligé de ce qui était de nature, dans l'état actuel de nos connaissances, à faire autour de son sujet la lumière aussi pleine que possible. On pourrait plutôt lui reprocher, avec des apparences de raison, d'être tombé dans quelques longueurs. Il semblera en plus d'un endroit avoir agi sous l'influence de ce principe, qu'abondance de biens ne nuit pas. Une partie de son « introduction », celle où il résume l'histoire des Benou Ghânya, fait presque double emploi avec les deux premiers chapitres du mémoire. Parmi les notes marginales, qui sont érudites et nombreuses au point d'occuper souvent autant de place que le texte, quelques-unes ne touchent que d'assez loin au côté historique, et pourraient donc être regardées comme non indispensables, bien que toujours utiles et instructives. Mais pour-

quoi prendre la peine de donner chaque date à la fois d'après l'ère musulmane et d'après l'ère chrétienne ? Les arabisants n'ont nul besoin de cette répétition ou interprétation perpétuelle, et même pour le commun des lecteurs il eût suffi d'indiquer de temps en temps et pour les événements principaux l'année correspondante de l'ère vulgaire.

Dans un appendice, on trouvera, en texte arabe et en traduction française, un extrait de la *Riḥla* d'Et-Tidjâni, qui a été spécialement utile pour ce travail. Il contient, relativement à la période et aux faits dont il s'agit, « des renseignements relevés sur les papiers officiels ou sur des registres de l'empire hafçide, et des récits de chroniqueurs appartenant au même temps et dont les œuvres sont aujourd'hui perdues ».

La monographie de M. A. Bel est une excellente contribution à l'histoire de la domination musulmane dans l'Afrique septentrionale.

J. Forget.

* * *

Altitalienisches Elementarbuch von Berthold Wiese. Heidelberg. C. Winter. 1904, 320 p. 5. M. (Vol. IV de la *Sammlung Romanischer Elementarbücher* herausgegeben von W. Meyer-Lübke, I Reihe : Grammatiken.

Tous ceux qui s'adonnent aux études de grammaire comparée dans le domaine des langues indo-européennes, et en particulier, les philologues germaniques, savent l'utilité des petites grammaires publiées sous la direction de M. W. Streitberg, le linguiste bien connu de Marbourg, dans la *Sammlung Germanischer Elementarbücher*. Le grand succès de ces volumes, d'un emploi tout indiqué dans l'enseignement universitaire, vient de décider M. W. Meyer-Lübke à prendre la direction d'une collection analogue pour les langues romanes, collection qui paraîtra aussi chez M. Winter à Heidelberg.

Deux volumes ont déjà paru : le premier qui est une *Introduction à l'étude des langues romanes* par M. W. Meyer-Lübke et le quatrième : *Manuel élémentaire de l'Ancien Italien* par le Dr B. Wiese, professeur à l'université de Halle. On peut juger par ce dernier volume de l'excellente méthode adoptée pour ce genre de grammaires. Comme l'étude de l'ancien italien se fait en lisant des textes, on a pris comme principe dans la partie phonétique de l'ouvrage de partir des sons italiens pour remonter aux divers sons latins d'où ils peuvent être issus. Cette méthode est évidemment très recommandable et c'est elle qu'il faut appliquer à l'étude des langues dont le prototype a disparu, p. ex. les idiomes germaniques. Toutefois, pour les langues romanes, la question est différente. Si nous ne connaissons pas toujours les substrats des mots romans dans le latin vulgaire, on peut dire cependant qu'en règle générale, ceux-ci coïncident avec des termes latins qui nous sont familiers à tous, plus familiers même que les mots du vieil italien ne le sont au débutant. Il y avait donc lieu de

faire suivre le tableau ascendant d'un exposé des vicissitudes des divers sons latins dans les dialectes italiens. Ce n'est guère, en effet, que de cette manière que l'élève peut se graver dans l'esprit la marche générale de l'évolution qui transforma les sons latins. Les connaissances sont ainsi plus vivantes, plus synthétiques ; l'étudiant s'oriente mieux dans le dédale des sons. Quoi qu'il en soit de cette remarque, la partie phonétique est amplement développée dans l'ouvrage. Les exemples sont abondants, l'auteur tient compte de nombreuses exceptions et des divers dialectes, et pour tous les cas un peu particuliers, il fournit la bibliographie du sujet. La morphologie et la syntaxe ne sont pas moins bien traitées et, dans cette dernière partie surtout, les exemples sont nombreux et bien choisis. La chrestomathie contient 33 morceaux en vers et en prose. On a bien fait de respecter l'orthographe des manuscrits et des éditions critiques, mais y avait-il lieu de faire usage dans beaucoup de morceaux de l'*s* longue si incommode par sa ressemblance avec l'*f* ? Il ne s'agit plus là d'orthographe, mais de paléographie, et si l'on tient compte de cet ordre de faits, même en dépit de la facilité de la lecture, pourquoi résoudre les abréviations et les ligatures ?

L'*index*, comprenant tous les mots cités dans l'ouvrage, est destiné à rendre l'emploi du manuel extrêmement commode et les sept pages de bibliographie en tête du petit volume permettront à quiconque veut s'initier à la linguistique italienne de s'orienter sûrement et rapidement. En un mot, faisant abstraction du léger desideratum exprimé ci-dessus, l'ouvrage est aussi complet qu'on peut le désirer et l'on doit féliciter M. B. Wiese d'avoir mis à la disposition des étudiants les fruits d'une longue pratique et de la lecture de livres et d'articles fort nombreux.

A. C.

* * *

JEAN CAPART, *Les Débuts de l'Art en Égypte*, Bruxelles. Vromant et Cº. 1904, 8º, 316 pages, 191 figures.

Il y a maintenant à peu près une soixantaine d'années que Richard Lepsius entreprit son expédition en Égypte, et fit connaitre, entre autres résultats importants, la civilisation de l'Ancien Empire. Jusqu'alors on ne possédait que les noms de quelques Pharaons ayant régné pendant cette époque, mais, à cela près, on se trouvait dans une ignorance à peu près complète. La nécropole la plus étendue de ces dynasties, celle de Gizeh, n'avait guère été entamée. Champollion en disait dans ses lettres : « Il y a peu à faire ici, et lorsqu'on aura copié des scènes de la vie domestique, sculptées dans un tombeau, je regagnerai nos embarcations ». Les études de Lepsius furent plus fructueuses ; plus de 100 planches de ses *Denkmaeler* contiennent des reliefs et des textes de l'Ancien Empire. Pendant le demi-siècle qui suivit ce voyage, les égyptologues s'empressèrent à com-

pléter son œuvre : Mariette augmentait le nombre des tombeaux connus, E. de Rougé en étudiait les inscriptions, Brugsch et Maspero en tiraient des faits intéressants. Mais, malgré tous ces travaux, on gardait l'impression qu'on ne pouvait pas remonter plus avant dans l'histoire de la vallée du Nil, qu'on se heurterait toujours comme à une barrière insurmontable aux temps des constructeurs des grandes pyramides.

Ce ne fut qu'en 1895 que tout cela changea. Les découvertes de MM. Petrie, de Morgan, Amélineau, permirent de soulever le voile qui couvrait jusqu'alors la période antérieure aux pyramides. De fait, on avait connu déjà avant eux des objets remontant à cette époque, mais on n'avait pas su les dater. On avait voulu classer ses silex dans l'Ancien Empire, et les produits de sa céramique passaient pour saïtes ou pour modernes. Il va sans dire que la connaissance que nous avons aujourd'hui de cette période lointaine est loin d'être complète et que beaucoup de questions s'y rapportant restent à étudier. Ainsi, par exemple, on est d'accord que ces monuments datent d'un temps plus ancien que les pyramides, mais on peut se demander s'il faut limiter leur origine aux règnes des trois premières dynasties manéthoniennes, ce qui me parait le plus probable, ou s'ils proviennent en partie d'un temps encore plus ancien. Les découvertes se multipliant de jour en jour, ces doutes seront probablement bientôt éclaircis. En attendant, les matériaux dont la science dispose actuellement, sont déjà extrêmement nombreux ; mais il demeure difficile de se rendre compte de leur portée. Leur publication s'est faite au fur et à mesure qu'ils sortaient de terre, dans les rapports sur les fouilles des sociétés anglaises ou des savants français et dans les périodiques les plus divers. Et de même que pour ces éditions de documents, il manquait un guide pour faire connaitre les travaux dans lesquels les égyptologues et les anthropologues avaient traité les questions se rapportant à leurs données. Cette lacune dans la littérature égyptologique vient d'être comblée d'une manière excellente par l'étude de M. Capart, laquelle a paru d'abord dans les publications de la Société d'Archéologie de Bruxelles, tomes XVII et XVIII.

Avant de composer son volume, M. Capart a étudié avec le plus grand zèle les travaux scientifiques de ses prédécesseurs ; on ne pourra guère ajouter d'ouvrages essentiels à ceux qu'il cite. En outre, il a visité une longue série de collections, notamment celles de M. Petrie, dans lesquelles la provenance exacte des différents objets était assurée par les notices de leur « inventeur ». M. Capart y rassembla des notes précieuses et, en outre, une collection de photographies et de dessins des objets les plus intéressants. Les matériaux qu'il rapporta furent mis en ordre en vue d'un livre dans lequel il devait établir des vues d'ensemble.

L'auteur commence par quelques considérations sur le développement de notre connaissance de l'époque en question et sur les débuts de l'art en général, suivant en cela les idées de M. Grosse. Le second chapitre

parle de la parure des premiers habitants de l'Egypte, de la peinture et du tatouage des corps, de la coiffure et de la barbe, des divers ornements et des formes d'habits. Le troisième est consacré à l'art ornementaire et décoratif et à ses buts pratiques et surtout magiques. Couteaux et massues, palettes et sceptres, vases en pierre et en céramique, sont décrits avec leurs décors, qui montrent des indications de paysage, des animaux, des êtres humains et des motifs plutôt ornementaux. Les marques de poterie, les signes hiéroglyphiques et les cylindres sont discutés dans cet ensemble. Un chapitre spécial s'occupe de la sculpture et de la peinture, des statuettes d'hommes et d'animaux, des instruments magiques, des bestiaux, des maisons, des nombreux graffitis et des rares peintures murales. Le cinquième chapitre passe aux plus anciens monuments datés directement par des noms royaux ou appartenant à des groupes qui peuvent être datés par le règne d'un Pharaon déterminé, comme des palettes et massues votives, une série de stèles et de statues d'ordre privé. Vers la fin sont décrites les statues royales jusqu'à la belle statue en ivoire de Cheops. Le sixième chapitre donne le peu que nous sachions sur la danse, la musique et la poésie ; le chapitre septième ajoute quelques conclusions historiques. Une table alphabétique très complète et une table des illustrations très nombreuses, instructives et bien choisies qui ornent le livre, en forment la fin.

En écrivant, M. Capart s'est proposé un but purement scientifique. Il ne s'est pas laissé séduire par une habitude malheureusement bien répandue parmi nos confrères en égyptologie, qui cherchent à produire des hypothèses paraissant de prime abord bien spirituelles, mais reposant sur des preuves plus que fragiles. M. Capart a voulu donner et il donne, en effet, des faits certains et, lorsqu'il se voit forcé à formuler une hypothèse pour expliquer ces faits, il a soin d'avertir le lecteur de ce qui est sûr et de ce qui demande encore des preuves formelles. Les faits sont arrangés d'une manière parfaite et se groupent dans un cadre clair et net. Dans son ensemble, le livre fournit un guide sûr par toutes les études scientifiques et par tous les documents monumentaux se rapportant à l'époque qu'il traite ; il ajoute de plus des remarques ingénieuses. C'est le meilleur travail existant jusqu'à présent sur la civilisation des premiers habitants de la vallée du Nil, un ouvrage qui fait avancer réellement et de beaucoup la science. Tous ceux qui s'occupent de l'Égypte et de l'histoire ancienne sauront gré à M. Capart de son excellent travail et des riches informations qu'ils puiseront dans son livre.

Bonn. A. WIEDEMANN.

REVUE DES PÉRIODIQUES.

The American Journal of Philology, XXIV, 4 et XXV, 1 (Whole 96 et 97) :

1° *Character-Drawing in Thucydides by* C. Foster Smith.

Thucydide est sobre d'appréciations sur les hommes et les choses. En fait de caractères, il n'appuie guère que sur Périclès, Brasidas, Cléon, Nicias et quelques autres hommes marquants. M. Foster Smith rassemble les traits avec lesquels Thucydide a dépeint ces personnalités et conclut que dans ces portraits Thucydide fut un grand maître, moins par ce qu'il dit que par ce qu'il laisse dire aux faits eux-mêmes.

2° *Temporal Sentences of Limit in Greek* by B. L. Gildersleeve.

Diverses remarques sur la construction de ἕως, ὄφρα, ἔστε en rapport avec l'article de M. Fuchs (A. J. P. IV, 416).

3° *Livy's Use of -arunt, -erunt, -ere* by E. B. Lease.

Tite-Live use surtout de la finale *-ere* dans les six premiers livres où la langue a un caractère plus archaïque. M. Lease au cours de son investigation a constaté que les renseignements sur l'usage de Tite-Live dans la *Formenlehre* de Neue ne sont pas suffisants.

4° *Studies in Superstition* by Riess.

M. Riess attire l'attention sur quelques allusions aux superstitions populaires dans Pindare et Théocrite et dresse un index de tous les passages intéressants à ce point de vue.

5° *The Nominative of the Perfect Participle of Deponent Verbs in Livy* by R. B. Steele.

6° *History of the Use of ἐάν and ἄν in Relative Clauses* by S. Langdon. (Dans le Nouveau Testament.)

7° *Cacophony in Juvenal, Horace and Persius* by F. M. Austin.

(Répétitions des mêmes syllabes comme ridet et, sibilat at, etc.)

8° *On some alleged Indo-European Languages in Cuneiform Character* by M. Bloomfield.

M. Bloomfield se refuse à admettre l'origine indo-européenne du langage des Kissiens, des Mitanis et des Arzawas.

9° *The historical Attitude of Livy* by R. B. Steele.

10° *Greek Ostraka in America* by E. J. Goodspeed.

Les textes édités par M. Goodspeed sont ceux des *ostra ca* les mieux conservés des collections Haskell et Field et seize de la collection Haynes.

11° *The Apodosis of the Unreal Condition in Oratio obliqua in Latin* by Glanville Terrell.

Les recherches de M. G. T. dans les auteurs de la meilleure époque l'ont amené à conclure que les Romains ne distinguaient pas dans l'*oratio obliqua* entre l'irréel présent ou passé. Le participe en *-urus* avec *fuisse* est seul usité dans cette construction.

12° *Daēva* is *devá ; aša* is *arša*, etc. by L. H. Mills.

M. Mills qui dans cette même revue (Nov. 1903) a défendu l'opinion qu'en beaucoup de situations le signe [illegible] doit se lire *ya* et non *ẹ*, croit devoir lire aussi *deva* pour *daēva*. L'*a* de la diphtongue ne devait servir qu'à prévenir le lecteur de lire *e* et non *ya*, le signe ayant ces deux valeurs. De même, [illegible] devrait souvent se lire *rš*.

13° *The Vocative in Aeschylus and Sophocles* by J. Adams Scott.

L'interjection ὦ se joint au vocatif des participes, des noms abstraits, des adjectifs sans substantifs, et là où la métrique l'exige.

La Revue de l'Histoire des Religions. T. XLIX, n°s 1 et 2 :

1° *Le shinntoïsme* par M. Revon.

Étude sur la religion nationale japonaise jusqu'ici assez mal connue. M. Revon dans ces deux premiers articles traite principalement de l'origine des dieux. Il s'efforce d'établir que le shinntoïsme fut primitivement naturiste et ne se transforma en animisme que par une évolution postérieure qui n'effaça jamais la nature première du culte japonais.

2° *Comparaison de quelques mythes*, relatifs à la naissance des dieux, des héros et des fondateurs de religions, conférence par L. DE MILLOUÉ.

3° *Les derniers travaux de M. Sabatier sur l'histoire franciscaine* par P. ALPHANDERY.

On sait que dans sa *Vie de saint François d'Assise* et dans des travaux subséquents, M. Sabatier a appliqué à l'étude des origines de l'ordre des Franciscains une méthode historique rigoureuse et éclairée qui a donné des résultats remarquables. Il établit que le *Speculum Perfectionis* est d'un intérêt absolu comme œuvre hagiographique et possède une grande valeur pour l'histoire générale de l'ordre. Un résultat notable des recherches de M. Sabatier est de montrer le bien-fondé des prétentions des Franciscains quant à l'octroi à leur ordre par le pape de l'indulgence de la Portioncule. M. Sabatier a édité un nombre considérable de documents relatifs à la vie du grand saint d'Assise.

4° *Le dieu Thammouz et ses rapports avec Adonis*, par C. VELLAY.

Le lien entre ces divinités est étroit. Il faut en revenir à la confusion des deux noms et élargir les limites assignées par Renan au culte de Thammouz.

5° *Milk, Moloch, Melqart*, par R. DUSSAUD.

L'existence du dieu phénicien Milk ne repose sur aucun témoignagne. C'est une hypothèse plutôt gênante.

6° M. *H. Schäfer et l'orfèvrerie de l'ancienne Egypte* par G. FOUCART.

M. Foucart donne un compte-rendu détaillé du récent ouvrage de M. H. Schäfer : *Die altägyptischen Pruntgefässe mit aufgesetzten Randverzierungen* et émet diverses remarques quant aux théories de M. S. relatives à la perspective conventionnelle des Égyptiens dans leur ornementation.

CHRONIQUE.

Voici vingt-cinq ans que M. Guimet fondait à Lyon le musée ethnographique qui devait prendre des proportions si considérables et devenir à Paris, sous le nom de *Musée Guimet*, un grand musée national français. A l'occasion de ce jubilé, a paru un élégant petit volume où l'on trouve notamment une table des matières de tous les volumes parus des publications du musée (*Annales du Musée Guimet*, *Bibliothèque d'Études*, *Bibliothèque de vulgarisation*, *Revue de l'Histoire des Religions*), une liste des donateurs d'objets de collection ou de livres pour la bibliothèque, des collaborateurs du musée, et une notice historique sur l'institution depuis son transfert à Paris. M. Guimet expose, lui-même, en tête du volume, d'une manière circonstanciée et humoristique, comment il fut amené à réunir des antiquités égyptiennes et à entreprendre ensuite des voyages de plus en plus lointains pour grossir ses collections qui ne tardèrent pas à dépasser en importance tout ce qu'il avait pu prévoir. Il annonce que le Musée Guimet va entreprendre, à l'occasion de son jubilé, la publication d'une *Bibliothèque d'Art*.

* * *

Le 14e Congrès International des Orientalistes se réunira à Alger en 1905, pendant les vacances de Pâques, le comité ayant pour président M R. Basset et pour secrétaire M. E. Doutté. La session du congrès coïncidera avec la réunion des sociétés savantes de France qui se tiendra aussi à Alger. Le comité organise plusieurs excursions intéressantes. Le congrès comprendra sept sections (langues aryennes, sémitiques, musulmanes, égyptiennes et afri-

caines, de l'Extrême-Orient, Archéologie africaine et Art musulman) (1).

La commission a décidé de reprendre la publication des Actes du Congrès qui avait été interrompue à la dernière session.

* * *

M. OSCAR MONTELIUS, directeur du Musée de Stockholm, vient de consacrer un volume à l'exposé de sa méthode de chronologie préhistorique. Celle-ci est aussi simple que rigoureuse et repose sur quelques vérités élémentaires. M. Montelius insiste surtout sur ce fait que l'évolution locale d'un type est toujours lente et progressive, et qu'on doit en archéologie faire abstraction de l'initiative individuelle.

— MM. A. ENGEL et P. PARIS ont exécuté à Osuna, l'antique Ursao, des fouilles qui ont conduit à la découverte d'intéressants monuments appartenant à l'antiquité ibérique. Ce sont des blocs de pierre portant des sculptures grossières, guerriers aux casques chevelus, aux longs boucliers analogues à ceux des Gaulois, combattants armés de la rondache ibérique, scènes religieuses, etc.

— L'*Annual Report of the Smithsonian Institution* pour 1902, paru en 1904 contient : 1° Une étude de M. OTIS TUFTON MASON sur la vannerie indigène d'Amérique (*Aboriginal American Basketry-Studies in a textile art without machinery*) avec 248 planches, fort bien exécutées, donnant des spécimens de paniers des deux Amériques. 2° Un mémoire de M. LEONHARD STEYNEGER sur les reptiles de Porto-Rico (*The Herpetology of Porto-Rico*). 3° Une note de M. F. VERNON COVILLE sur le *Wokas, a primitive Food of the Klamath Indians.*

— M. V. BÉRARD vient de faire paraître le second volume, aussi considérable que le premier (600 pages) de son long ouvrage sur *Les Phéniciens et l'Odyssée.* On connaît la thèse de l'auteur. L'Odyssée est un périple de marins phéniciens, transformé par un poète imaginatif qui anthropomorphise les écueils et les rochers.

(1) La cotisation est de vingt francs. On s'inscrit soit auprès du trésorier du Comité d'Organisation, M. A. David, au Palais d'hiver, à Alger, soit chez M. Leroux, libraire correspondant, 28, rue Bonaparte, Paris.

Les noms de lieux n'y seraient souvent que des traductions grecques de dénominations phéniciennes. Par l'intermédiaire des Phéniciens, des traditions égyptiennes telles que celles des Champs-Elysées auraient pénétré en Grèce et particulièrement dans le monde homérique. M. W. A. Ramsay (*Classical Review XVIII. 3*) fait ses réserves sur la thèse de l'auteur, mais rend hommage à ses efforts pour fournir « a guidebook » des régions où se déroule le voyage d'Ulysse et pour mettre toujours le poème en rapport avec la géographie, tout en regrettant que l'auteur n'ait pas vu toutes les localités dont il parle avant de les faire intervenir dans son étude.

* * *

Ceux qui dans un but pratique ou scientifique, s'adonnent à l'étude des dialectes modernes de l'Inde accueilleront avec satisfaction les nouvelles publications du *Linguistic Survey of India* dont le volume V. 1. a paru : *Indo-aryan, Family, Eastern Group*. Les autres volumes traiteront des idiomes tibeto-burmans (III. 2. 3), beharis et oriyas (V. 2) Mon, Kmer et Tai (II), etc.

Un accueil aussi favorable est réservé à la *Mundari Grammar* du Rev. J. Hoffmann, puisque c'est le meilleur ouvrage qui ait paru jusqu'ici sur les idiomes kolariens. On sait que ces langues agglutinantes, placées entre les parlers dravidiens et indo-européens, ne sont apparentées ni aux uns ni aux autres et possèdent une grammaire extrêmement compliquée.

Dans le domaine des langues littéraires de l'Inde, signalons que M. T. Giebler publie un mémoire sur les patronymiques sanscrits (*Die Patronymica im Alt-Indischen*). Il emprunte aux Brāhmaṇas et aux Upaniṣads un grand nombre d'exemples, les répartit en quatre classes conformément au système de Pāṇini et en étudie la formation avec remarques grammaticales.

Les étudiants qui veulent se consacrer aux études sur le Bouddhisme sauront gré à M. Victor Henry de leur avoir facilité la besogne du début en publiant un *Précis de Grammaire Pâlie*, faisant suite à ses *Éléments de Sanscrit classique*. Les formes pâlies y sont naturellement ramenées à leurs équivalents sanscrits et l'ouvrage se termine par un lexique pâli-sanscrit. M. V. Henry

a eu soin de joindre à sa grammaire des textes gradués empruntés aux diverses parties du canon bouddhique.

* * *

La philologie des dialectes tsiganes qui prend de l'extension depuis quelques années vient de s'enrichir de l'important ouvrage de M. F. FINCK (*Lehrbuch des Dialekts der Deutschen Zigeuner*), qui a pour but d'initier en peu de temps à la connaissance de l'idiome des Tsiganes d'Allemagne, sans se préoccuper de rapprochements linguistiques. Cette étude se fait remarquer par le grand soin donné à la représentation phonétique des sons.

M. E. R. EDWARDS présente comme thèse doctorale à la Sorbonne une *Étude phonétique de la langue japonaise* où il faut surtout remarquer un essai de notation des nuances de la prononciation japonaise courante actuelle. Il y trouve les mêmes lois phonétiques que dans le japonais classique et établit avec certitude l'existence d'un accent.

* * *

M. EDMOND DOUTTÉ a publié comme extrait de son ouvrage : « *Voyages d'études au Maroc* » une intéressante petite étude sur *Les tas de pierres sacrés et quelques autres pratiques connexes dans le sud du Maroc*. L'usage des voyageurs de grossir d'une pierre des amas amoncelés par ceux qui les ont précédés dans le même endroit, se rencontre en bien des régions et était déjà représenté dans l'antiquité par la coutume des ἕρμακες. M. Doutté après avoir signalé cette coutume au Maroc, en tente une explication. Les « maulis » au sommet des monts signifieraient que les voyageurs en jetant la pierre, se déchargent de leur fatigue et la terre des champs suspendue aux arbres dans de petits sacs aurait pour but d'éloigner tout ce que ce champ pouvait contenir de mauvais.

M. USENER en rendant compte de l'ouvrage de M. Doutté dans l'*Archiv für Religionswissenschaft* VII. 1. p. 275 reconnaît que souvent le désir de se débarrasser d'un mal a inspiré l'usage du jet des pierres, mais il ne peut admettre l'explication de M. Doutté

pour les mannlis des sommets et voit dans les sacs de terre une dédicace du champ à la divinité. — Voir l'article de M. Chauvin dont il a été rendu compte ici-même,

— M. C. M. KAUFMANN (*Die Sepulcralen Jenseitsdenkmäler der Antiken und des Urchristentums*) analyse les inscriptions des tombes chrétiennes des premiers siècles et les compare à celles des païens de la même époque. L'ouvrage est accompagné de planches artistiques.

— M. PAUL HERRMAN qui a publié en 1891 une *Deutsche Mythologie*, vient d'éditer sous le titre de *Nordische Mythologie in gemeinverständlicher Darstellung* un traité de vulgarisation de la mythologie scandinave.

— M. CH. RENEL étudie le culte des enseignes dans l'armée romaine (Les *Enseignes*. Lyon et Paris 1903). Les enseignes à représentations animales telles que le loup, le cheval, le sanglier, le minotaure et l'aigle, seraient d'après M. Renel les restes d'anciens cultes totémiques propres aux tribus du Latium et de la Campanie. M. CAGNAT, en analysant cet ouvrage dans la *Revue critique* 38 p. 485 exprime sa défiance contre le postulat de M. Renel que « les sauvages modernes nous renseignent sur l'état d'esprit des hommes d'autrefois » et se plaint de divers défauts de critique dans la méthode de l'auteur. — Dans un ordre de faits analogue, à propos d'un ouvrage de M. F. SARRE sur les étendards de l'ancien Orient (Beitr. z. alt. Gesch. III, 3, p. 333), M. C. H. BECKER insiste dans Arch. f. Relig. wiss. VII, 1, p. 276 sur l'importance des étendards au point de vue de l'histoire des religions. Deux évolutions y sont à considérer : celle des couleurs, représentant, sans doute, celle des planètes, et celle des symboles, le drapeau étant primitivement le dieu lui-même et devenant ensuite son symbole.

— Dans les *Sacred Books of the East*, M. Thibaut donne une traduction du Commentaire de Rāmānuja sur les Vedānta-Sūtras ; il y déploie une patiente érudition. Rāmānuja est un philosophe théiste, contrairement à l'autre commentateur Çaṁkara, strictement moniste, et l'on constate aussi dans les détails de nombreuses différences d'interprétation entre ces deux philosophes.

— M. H. GOODWIN SMITH dans l'*American Journal of Theology* VIII, 3, p. 487 étudie le dualisme mazdéen, de nature surtout

éthique et s'efforce de le rattacher au dualisme naturalistique babylonien tel qu'il apparaîtrait dans la lutte entre Marduk et Tiamat.

— La question des influences réciproques du judaïsme et du parsisme a donné lieu depuis longtemps à des opinions fort divergentes, déterminées surtout par la date plus ou moins ancienne que l'on assigne à l'Avesta. Le sémitisant bien connu, le R. P. Lagrange agite la question dans un article de la *Revue biblique* (1904, 1 et 2). Il regarde les gāthās comme se rattachant à une réforme relativement récente de la religion nationale des Perses sous une influence probablement étrangère. La prédication des gāthas a pour centre l'idée d'un royaume de Dieu attendu comme chez les Juifs, mais nouvelle chez les Perses, cette conception est, chez les Juifs, le résultat d'un développement naturel et propre, de telle sorte que s'il y a emprunt, c'est du côté éranien qu'il se serait produit. Le P. Lagrange regarde les autres rapprochements qui ont été faits entre le parsisme et le judaïsme comme n'établissant pas d'une manière convaincante qu'il y ait eu une influence réciproque appréciable.

* * *

Dans le domaine des *textes évangéliques apocryphes*, il y a lieu de mentionner d'abord l'étude de M. Révillout dans *la Revue biblique* 1904 n° 2 et 3, sur l'*Évangile des douze apôtres*, récemment découvert. Il en parcourt les divers passages en le mettant en regard des passages correspondants des évangiles canoniques et montre comment ils s'éclairent réciproquement en plus d'un point. Le document serait du commencement du IIe siècle. « L'œuvre constitue « une des plus intéressantes découvertes qu'on ait faites dans le « terrain biblique. Il sera désormais impossible de s'occuper d'étu- « des de critique et d'exégèse sur le Nouveau Testament sans en « tenir compte. »

— D'autre part, M. C. Schmidt, privat-docent à Berlin, est arrivé après cinq années de patient labeur à reconstituer et à publier le texte copte, qui était inconnu jusqu'ici des *Acta Pauli*. Il étudie le texte à tous les points de vue avec une critique très rigoureuse et assigne le second siècle comme date de la composition

des πράξεις Παύλου de la tradition chrétienne dont le texte copte est vraiment une traduction fidèle. Cet écrit se base sur les πράξεις ἀποστόλων en amplifiant les faits et défigurant les personnages.

— Quant à M. LACAU, il donne une édition critique des *Fragments d'évangiles apocryphes coptes* de la Bibliothèque Nationale de Paris. Ce sont notamment des morceaux des *Acta Pilati*, de l'*Apocalypse de Barthélémy*, des feuillets se rapportant à la fin de la vie de Jésus et à l'établissement de Pierre comme chef des apôtres. Il est à ce propos curieux de constater les expressions très fortes qu'emploie le pseudo-évangéliste à propos de la primauté de St Pierre. Il semble pressentir presque le dogme de l'infaillibilité.

— Quant aux textes canoniques, les récentes études sur le *Quatrième Évangile*, font l'objet d'un important compte-rendu de M. L. DE GRANDMAISON dans la *Revue biblique* 1904, p. 301. Il analyse d'abord le travail si considérable de M. LOISY (960 pages) constituant un commentaire précédé d'une longue introduction. Il critique l'hypothèse de cet auteur qui fait du quatrième évangile un livre essentiellement symbolique et mystique, dû à un chrétien de la troisième génération dont il exprime les idées sur le christianisme. Jean ne joue dans l'histoire de cet évangile qu'un rôle symbolique. — M. DE GRANDMAISON s'efforce de démontrer, au contraire, que le témoignage intrinsèque désigne St Jean comme l'auteur de cet évangile. La personnalité du pseudo-Jean de M. L. ne s'explique pas. Le commentaire de M. L. vaut mieux que son introduction. L'auteur y fait preuve de pénétration critique et d'érudition ; malheureusement la conception allégorisante influe sur le commentaire. — M. D. G. analyse ensuite l'ouvrage du R. P. CALMES (*L'évangile selon St Jean, traduction critique, introduction et commentaire*). Ce dernier voit dans le 4e évangile un évangile spirituel c'est-à-dire doctrinal, théologique, métaphysique. Il est écrit par l'apôtre St Jean et renferme des parties allégoriques à côté d'autres qui sont historiques. M. J. DRUMMOND (*An Inquiry into the Character and Authorship of 4th Gospel*) contrairement à son opinion ancienne, admet l'authenticité du 4e évangile qu'il prouve par les critères externes et internes. Certaines données de l'évangile seraient d'après lui historiques, d'autres

réprésenteraient plutôt une interprétation de l'histoire. Cette étude, dit M. D. G., manque un peu d'équilibre et la part faite à l'allégorie y est trop grande, mais la critique y est objective, modérée, sincère. M. D. G. examine, enfin, la 1e partie (seule parue) de l'ouvrage de H. M. STANTON : *The early use of the Gospels* « véritable introduction à l'étude des Évangiles, livre bien imprimé, clairement rédigé, presque complet, conservateur sans parti-pris, suggestif de nouvelles hypothèses ».

* * *

Sa Béatitude Mgr RAHMANI, patriarche des Syriens catholiques a fondé à Charfé une imprimerie bien montée et inaugure une série de publications de manuscrits (*Studia syriaca*) dont le premier fascicule vient de paraître avec des fragments de St Ephrem, de Jacques d'Edesse, de St Isaac, etc. et un curieux morceau que Mgr. Rahmani croit d'origine païenne.

— L'*histoire d'Heraclius* par l'évêque arménien Sébeos est un document historique important à cause des renseignements qu'il donne sur la conquête de la Perse par les Arabes. Carrière en avait commencé une traduction que la mort lui fit interrompre. Il faut louer M. MACLER d'avoir tenu à achever l'œuvre à peine ébauchée de son maître en donnant de ce texte intéressant une traduction annotée et munie d'index.

— Au point de vue de l'histoire de l'église grecque, les nombreux monastères de Mont Athos ont, comme on le sait, beaucoup d'importance. Aussi, doit-on signaler l'ouvrage du diacre COSME VLACHOS (Ἡ χερσόνησος τοῦ ἁγίου ὄρους Ἄθω καὶ αἱ ἐν αὐτῇ μοναὶ καὶ οἱ μοναχοὶ πάλαι τε καὶ νῦν) où l'on trouvera un aperçu historique sur chaque monastère avec une notice sur leur situation actuelle, leurs bâtiments, leurs bibliothèques, etc.

— Parmi les volumes récemment parus du *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, il faut noter à cause de son importance pour l'histoire du christianisme en Egypte, l'édition entreprise par M. C. F. SEYBOLD de l'*Historia Patriarcharum Alexandrinorum* de Severus Ben el Moqaffa', dont le premier fascicule vient de paraître.

— Un travail relatif à l'écriture sainte qui mérite ici une mention

bien qu'il n'ait qu'un intérêt théologique, c'est la première édition des *Commentarii in Job* du bienheureux Albert le Grand, restés jusqu'ici inédits et que M. M. Weiss vient de faire imprimer chez Herder, à Fribourg, d'après cinq manuscrits dont il donne de bonnes phototypies à la fin du volume.

* * *

Le code d'Hammourabi continue à être l'objet d'éditions et d'interprétations. Le P. Scheil après sa grande édition, vient d'en donner une édition populaire, tandis que M. Stanley A. Cook étudie les rapports entre ce code et celui du Pentateuque et que M. D. H. Müller, plus hardi, pousse la comparaison non seulement avec le Pentateuque mais même avec la loi des XII tables. Il prétend trouver le même groupement systématique dans les séries de lois.

Dans les *Mémoires de la Délégation en Perse* V., le P. Scheil publie un second volume de *textes élamites-anzanites*. Entre autres résultats, il paraît avoir établi que Hammourabi régna vers 2050.

— Les Assyriologues verront avec plaisir la publication d'une *Clavis cuneorum* par M. G. Howardy. Dans ce lexique, les caractères assyriens sont munis de traductions latine, anglaise et allemande. L'ouvrage comprendra quatre livraisons dont la première (Ideogrammata praecipua) vient de paraître.

— A la réunion du 8 avril de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, M. Clermont-Ganneau affirme avoir lu sur des papyrus araméens trouvés en Egypte par M. Maspero, la mention de l'an 29 d'Artaxercès. Il est donc certain que ces papyrus datent de l'époque des Achéménides.

— A la séance du 22 avril 1904 de la même académie, M. Babelon communique des monnaies qui donnent pour la première fois l'image d'Eschmoun, divinité phénicienne, assimilée par les Romains avec Esculape. Il a l'aspect d'un jeune homme debout entouré de deux dragons ailés.

* * *

L'*Archiv für Religionswissenschaft* a subi cette année une transformation importante en ce sens que M. Achelis vient d'associer à la direction du périodique M. A. Dietrich, professeur à Heidelberg et quatre collaborateurs MM. Usener, Oldenberg, Bezold et Preus. La revue paraîtra en quatre livraisons comprenant trois sections : articles de fond, bulletin et chronique. Les bulletins seront rédigés par MM. Bezold, Nöldeke et Schwolly pour le domaine sémitique. M. Oldenberg s'occupera de l'Inde, M. Wiedemann de l'Egypte, M. Usener, Furtwängler, Dietrich de l'antiquité classique, M. Kauffmann des peuples germaniques tandis que l'ethnologie sera confiée à M. Preuss. Les religions celtiques, slaves seront traitées par MM. Sieburg, Javarsky et Deubner.

* * *

Nous croyons être utile à nos lecteurs en leur fournissant quelques renseignements au sujet de la *Faculté Orientale*, fondée en 1902 à l'*Université S[t] Joseph de Beyrouth*. Elle s'adresse non seulement aux ecclésiastiques mais à tous ceux qui désirent préparer une carrière scientifique ou professionnelle et acquérir sur les hommes et les choses de l'Orient les notions que seul un séjour un peu prolongé dans le pays même peut assurer d'une manière efficace. Aussi la Faculté s'est elle donné une organisation qui lui permet de joindre la pratique à la théorie.

L'étude de la langue arabe est à la base de l'enseignement, ce que justifie tant l'importance linguistique et littéraire de cet idiome que son importance commerciale.

Les cours sont répartis sur une durée de trois années et sont gradués de manière à faciliter, dès le début, l'initiation des étudiants les plus étrangers aux études orientales. Les cours des deux premières années constituent par eux-mêmes un ensemble dont peuvent se contenter les candidats qui ne disposent que d'un temps restreint (1).

(1) L'année scolaire s'étend du 11 octobre à la fin de mai, interrompue par quelques vacances de courte durée.

Les étudiants sont admis sur la demande écrite faite au chancelier, accompagnée d'un certificat d'études secondaires et d'un extrait de l'acte

Le français est la langue ordinaire de l'enseignement. Celui-ci comporte comme cours obligatoires, outre l'étude des langues et des littératures arabes, syriaques, hébraïques avec exercices de grammaire, de composition ou de version, l'histoire, la géographie et l'archéologie orientales. Les cours facultatifs traitent du copte, de l'arabe dialectal, des antiquités gréco-romaines.

Des excursions et voyages d'études facultatifs sont organisés pour les auditeurs désireux de poursuivre sur le terrain l'étude de l'archéologie et de la géographie orientales.

A la fin de la 3e année, un diplôme de fin d'études est délivré à l'auditeur régulier qui a subi un examen portant sur la totalité des cours suivis ainsi qu'aux auditeurs de deux ans qui en font la demande et peuvent justifier leur capacité à subir le même examen.

Un diplôme de Docteur de la Faculté Orientale est décerné à celui qui, après avoir obtenu le premier diplôme, soutient une thèse écrite.

— A côté de la Faculté Orientale de Beyrouth, l'*École Pratique d'Études Bibliques* et *Faculté de Théologie* du couvent dominicain de St Etienne à Jérusalem est appelée à rendre les plus sérieux services à une nombreuse catégorie d'Orientalistes. Il ne sera donc pas déplacé de mentionner ici les matières qui figurent au programme de l'année prochaine (1904-1905). Outre les heures consacrées à la théologie dogmatique et morale, au droit canon et à la philosophie, la faculté a organisé des cours de théologie biblique (R. P. Magnien), d'exégèse de l'Ancien et du Nouveau Testament (R P. Lagrange et Jaussen), de géographie de la Terre-Sainte, d'archéologie orientale (R. P. Savignac), d'histoire de l'Eglise (R. P. Vincent) et d'épigraphie assyrienne, phénicienne et araméenne (R. P. Abel), la plupart, comme on le voit, donnés par des personnalités aujourd'hui bien connues dans le monde savant.

* * *

---

de naissance. Ils spécifient en outre s'ils seront auditeurs réguliers pour deux ou trois ans ou auditeurs libres. L'inscription est de 200 francs.

Le chancelier de la Faculté, le R. P. Cattin donne, sur demande, des renseignements complémentaires.

Dictionnaire Italien-Bulgare-Français, publié sous les auspices de Mgr DOULCET, évêque de Nicopoli. — 1[er] vol. (tome XXIX, 1[er] de la 3[e] série des *Actes de la Société Philologique*) ; Paris, librairie C. Klincksieck, 11, rue de Lille, 1903.

L'on sait que la Société Philologique, organe de l'Œuvre de S[t] Jerôme, poursuit un triple but, religieux, patriotique et scientifique. Elle se propose, spécialement, de fournir aux missionnaires, les ouvrages dont ils ont besoin dans les langues des pays par eux évangélisés. C'est ainsi que la Société a publié déjà d'importants travaux dans l'idiôme des Nagos de la côte de Guinée (Catéchisme, livre de messe, recueil de cantiques), qu'elle a donné un dictionnaire wagap-français-allemand-anglais suivi d'un vocabulaire français-wagap. Le wagap, en vigueur chez une partie des indigènes de la Nouvelle Calédonie, appartient à la branche mélanésienne de la grande famille malayo-polynésienne. Il semble d'ailleurs en voie rapide d'extinction aussi bien que le peuple qui le parle. Au train dont vont les choses, on ne pourra bientôt plus l'étudier que dans les Actes de la Société.

En tout cas, on ne reprochera pas, sans doute, à cette dernière, de s'être par trop écarté de son programme en publiant sous les auspices de Mgr Doulcet, évêque de Nicopoli et non de Philippoli, ainsi qu'il a été imprimé par erreur, le premier volume d'un dictionnaire italien-bulgare-français. Les slavisants lui reconnaissent le mérite d'être fort complet, de donner le plus grand nombre de mots possible. Il répond d'ailleurs à un besoin réel. Effectivement, aucun dictionnaire bulgare n'avait encore paru depuis la publication de celui de Bogdanowitch, devenu presqu'introuvable en librairie.

L'on a, du reste, eu un motif sérieux de commencer par la partie italienne. C'est que le clergé catholique de Bulgarie se recrute surtout en Italie. Lui faciliter les moyens de s'initier à la langue de ses ouailles devenait donc chose indispensable.

La 1[re] partie, seule imprimée jusqu'à présent, va de la lettre *a* presque à la fin de la lettre *e* et comprend environ 300 pages in 8. La seconde partie en constituera la suite au point de vue de la pagination. Reliées ensemble, elles formeront ainsi un volume d'à peu près 600 à 650 pages. Quant aux troisième et quatrième parties, elles seront destinées, elles aussi, à faire à la reliure, un seul et même volume.

Le désir a été exprimé que cette publication soit suivie d'un voacbulaire français-bulgare. Nous croyons, pour notre part, la Société assez disposée à donner le supplément en question. Rien toutefois ne peut encore être décidé d'une manière définitive à ce sujet. Il faut attendre la fin de la présente publication. H. C.

ANNÉE 1904.

COMPTES-RENDUS

Mélanges.

Chronique.

